



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Pokarm i ofiara : Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich

Author: ks. Jan Słomka

Citation style: Słomka Jan ks. (2000). Pokarm i ofiara : Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich. Łódź : Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

ks. Jan Słomka

Pokarm i ofiara

Refleksja eucharystyczna
wczesnych Ojców greckich



ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
ŁÓDŹ 2000

Projekt okładki
ks. Edmund Suchorski

Redaktor Wydawnictwa
M. Barbara Libiszowska

ISBN 83-879-91-8

© Copyright by Jan Słomka
Łódź 2000

Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 tel. (0-42) 636-04-81, fax 636-16-96
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: Quick-Druk s.c., Łódź, ul. Łąkowa 11

Spis treści

WSTĘP	8
1. EUCHARYSTIA POKARMEM NOWEGO LUDU	17
1.1. Eucharystia powiązana z realnymi posiłkami	17
1.1.1. „Łamanie chleba” (Dz 2,42–47)	18
1.1.2. „Wieczerza Pańska”	20
1.1.3. <i>Didache</i> 9–10	21
1.1.3.1. Tekst i komentarz	22
1.1.3.2. Pojęcia eucharystyczne w <i>Didache</i> 9–10.....	28
1.1.3.3. Podsumowanie	31
1.1.4. Eucharystia a agapy	31
1.1.4.1. Agapy powiązane z Eucharystią	32
1.1.4.2. Agapy nie powiązane z Eucharystią	33
1.1.4.3. Podsumowanie	35
1.2. Eucharystia jako Pokarm. Eucharystia jako Ciało i Krew Jezusa	36
1.2.1. Teologia Janowa	36
1.2.2. Ignacy Antiocheński	39
1.2.2.1. Eucharystia – pokarm	41
1.2.2.2. Eucharystia – Ciało i Krew Chrystusa	43
1.2.2.3. Podsumowanie	44
1.2.3. Polikarp ze Smyrny	46
1.2.4. Justyn – Pokarm, Ciało i Krew Jezusa	47
1.2.5. Ireneusz	51
1.2.5.1. Ciało i Krew Jezusa zapowiedzią zmartwychwstania ciała	53
1.2.5.2. Symbolika wina i chleba	56
1.2.5.2.1. Symbolika wina–krwi	57
1.2.5.2.2. Symbolika chleba	58
1.2.5.3. Podsumowanie	59
1.2.6. Klemens Aleksandryjski	60
1.2.6.1. Pokarm	62
1.2.6.2. Alegoria i realność	68
1.2.6.3. Biblijne odniesienia i symbolika Eucharystii	72

1.2.6.4. Owoce przyjmowania Eucharystii	74
1.2.6.5. Podsumowanie	76
1.2.7. Orygenes	76
1.2.7.1. Terminologia	80
1.2.7.2. Symbolika i odniesienia nowotestamentalne	82
1.2.7.3. Pokarm na życie wieczne	83
1.2.7.3.1. Ciało – Słowo	86
1.2.7.3.2. Orygenes wobec materialnych postaci eucharystycznych	90
1.2.7.4. Podsumowanie	95
1.2.7.4.1. Alegoria	96
1.2.7.4.2. Działanie Słowa	97
1.2.8. Aneks: problematyka eucharystyczna w <i>Ewangelii Filipa</i>	97
1.3. Podsumowanie	103
2. EUCHARYSTIA OFIARĄ NOWEGO LUDU	106
2.1. Eucharystia a ofiary starotestamentalne	107
2.1.1. Święty Paweł	107
2.1.2. Ojcowie Apostolscy	109
2.1.2.1. <i>List Klemensa</i>	109
2.1.2.2. <i>Pasterz</i>	116
2.1.2.3. <i>Didache</i> 14–15	117
2.1.2.4. <i>List Barnaby</i>	119
2.1.3. Justyn	122
2.1.3.1. Ocena ofiar starotestamentalnych	122
2.1.3.2. Egzegeza prorocтва z <i>Księgi Malachiasza</i>	124
2.1.3.3. Eucharystia jako kontynuacja ofiar Starego Przymierza	125
2.1.3.4. Podsumowanie	126
2.1.4. Ireneusz	127
2.1.4.1. Ireneusz o ofiarach starotestamentalnych	127
2.1.4.2. Eucharystia a ofiary starotestamentalne	130
2.1.4.3. Podsumowanie	133
2.1.5. Orygenes	134
2.1.5.1. Eucharystia jako ofiara	135
2.1.5.2. Podsumowanie	138
2.1.6. Kontynuacja i nowość	140

2.2. Eucharystia a Pascha. Eucharystia jako pamiątka	141
2.2.1. Czasy Nowego Testamentu	141
2.2.1.1. Opisy Ostatniej Wieczerzy w Nowym Testamencie	141
2.2.1.2. Eucharystia a Pascha według św. Pawła	146
2.2.1.3. Opisy z <i>Dziejów Apostolskich</i>	147
2.2.1.4. Podsumowanie	148
2.2.2. Eucharystia a Pascha i Ostatnia Wieczerza u Ojców Apostolskich	149
2.2.3. Eucharystia a męka Jezusa u Ojców Apostolskich	150
2.2.4. <i>List Apostolów</i>	152
2.2.5. Meliton z Sardes	157
2.2.5.1. Pascha żydowska – Pascha chrześcijańska	159
2.2.5.2. Pascha celebrowana bez Eucharystii?	162
2.2.6. Justyn	164
2.2.6.1. Eucharystia jako pamiątka Chrystusa	165
2.2.6.2. Eucharystia a niedziela	167
2.2.7. Ireneusz: Eucharystia a śmierć Jezusa	169
2.2.8. Orygenes	170
2.2.8.1. Pascha i męka	170
2.2.8.2. Ucztą Nowego Przymierza	173
2.2.8.3. Podsumowanie	174
2.2.9. Podsumowanie	175
2.3. Eucharystia a ofiary hellenistyczne	176
2.3.1. Ojcowie Apostolscy	176
2.3.1.1. Ignacy Antiocheński	177
2.3.1.2. Homilia z II w. zwana dawniej <i>Drugim listem do Koryntian</i> św. Klemensa	179
2.3.2. Apologeci	180
2.3.2.1. Atenagoras z Aten	182
2.3.2.2. <i>List do Diogneta</i>	184
2.3.2.3. <i>Do Autolyka</i>	186
2.3.2.4. Justyn	187
2.3.3. Tradycja aleksandryjska	189
2.3.3.1. Klemens Aleksandryjski	189
2.3.3.2. Orygenes	192
2.3.4. Podsumowanie	194

2.4. Eucharystia jako kult Nowego Ludu	195
2.4.1. Klemens Rzymski i Ignacy Antiocheński	196
2.4.2. Justyn	198
2.4.3. Ireneusz	199
2.4.4. Klemens Aleksandryjski	200
2.4.5. Orygenes	200
2.4.6. Podsumowanie	202
ZAKOŃCZENIE	203
WYKAZ SKRÓTÓW	211
Wydawnictwa, serie wydawnicze i czasopisma	211
Tytuły dzieł Ojców Kościoła	212
BIBLIOGRAFIA	214
Źródła	214
Opracowania	217
INDEKSY	224
Indeks cytatów biblijnych	224
Indeks cytatów patrystycznych	226
Indeks cytatów autorów starożytnych	231
Summary	232

WSTĘP

Od pierwszych chwil istnienia Kościoła chrześcijanie gromadzili się na Eucharystii. Właściwie od początku wytworzył się rytm coniedzielnego sprawowania Eucharystii, a potem wraz z rozwojem Kościoła, rozwijało się i kształtowało ogromne bogactwo form jej sprawowania i zwyczajów związanych ze sprawowaniem Eucharystii. Choć więc zawsze była to ta sama Eucharystia, którą na swoją pamiątkę ustanowił Jezus, zmieniały się obrzędy, teksty modlitw, przepisy liturgiczne. Rozwijała się także refleksja, teologia dotycząca Eucharystii. Ten rozwój trwa do dzisiaj. Eucharystia, zwłaszcza niedzielna, niezmiennie pozostaje istotnym, może nawet najistotniejszym punktem życia Kościoła.

Ponieważ Eucharystia dzisiaj, jak to było od początku i przez całą historię Kościoła, stanowi centrum życia Kościoła, niezbędne wydaje się podejmowanie ciągle od nowa refleksji nad jej znaczeniem, a zwłaszcza studiowanie tekstów patrystycznych poświęconych Eucharystii. Celowe jest studiowanie i interpretacja nie tylko tekstów mało znanych, do tej pory pomijanych w opracowaniach, co jest oczywiste, ale również powracanie do tych tekstów, które już wielokrotnie były przedmiotem badań. Do takich niewątpliwie należą teksty Ojców z pierwszych stuleci chrześcijaństwa. Wtedy właśnie kiełkowały i rozwijały się podstawowe idee, określające praktykę i teologię Eucharystii. Choćby z tego powodu warto podejmować kolejne próby lektury i interpretacji dzieł Ojców z tego okresu i możliwie uważnie je studiować. Taki też jest zamiar niniejszego studium. Zostanie tu bowiem podjęta próba przedstawienia refleksji dotyczącej Eucharystii, jaka pojawia się w pismach wczesnych Ojców greckich: od Ojców Apostolskich do Orygenesusa. Ponieważ jednak pisma Ojców Apostolskich stanowią bezpośrednią kontynuację świadectw nowotestamentalnych, dlatego na początku każdego rozdziału niezbędne jest zwięzłe omówienie nowotestamentalnych tekstów dotyczących Eucharystii. Natomiast dzieło Orygenesusa, choć powstało już w pierwszej połowie III w., jest kulminacją i właściwie zwieńczeniem rozwoju teologii przedniejskiej. Niewątpliwie dotyczy to także refleksji eucharystycznej.

Zamiarem tej pracy nie jest badanie obrzędów i form sprawowania Eucharystii czy ewolucji tekstów modlitw stosowanych podczas jej sprawowania. Naszym problemem nie będzie pytanie o to, jak pierwsi chrześcijanie sprawowali Eucharystię, ale pytanie o to, jak ją rozumieli? Czym ona dla nich była? Jakie miała znaczenie w ich życiu religijnym? W jaki sposób kojarzyli ją z innymi treściami swojej wiary? Jak zmieniał się jej rozumienie w pierwszych dwóch wiekach? Czyli pytanie o refleksję Ojców nad Eucharystią. Świadomie nie zostało tutaj użyte słowo „teologia”, albowiem w omawianym okresie trudno jeszcze mówić o systematycznie konstruowanej teologii Eucharystii. Jednakże aby odpowiadać na tak postawione pytania, niezbędne jest przedstawienie tekstów Ojców, które zawierają wszelkie treści związane z Eucharystią, a więc także tekstów modlitw i informacji o sposobach jej sprawowania. Niezbędne są czasem także próby rekonstrukcji form sprawowania Eucharystii na podstawie przytaczanych tekstów. Sposoby sprawowania Eucharystii i sposoby jej rozumienia są bowiem ze sobą zawsze ściśle powiązane.

Ponieważ Eucharystia jest istotnym elementem życia Kościoła, nie dziwnego, że również badania jej dotyczące oraz publikacje o tematyce eucharystycznej są liczne i pojawiają się od pierwszych wieków dziejów Kościoła aż do dzisiaj. Przy czym, jako że chodzi o bardzo ważny i nieustannie aktualny element życia Kościoła, badania te były zawsze mocno powiązane z całością refleksji teologicznej, przede wszystkim ze sporami i kontrowersjami. Wystarczy wskazać na historię rozłamu w chrześcijaństwie zachodnim w XVI w. i na rolę, jaką odegrał w tym rozłomie spór o Eucharystię, a zwłaszcza o jej ofiarniczy charakter. Skutki, jakie ta polemika przyniosła dla potrydenckiej teologii Eucharystii, zwięźle przedstawia ks. M. Starowieyski, pisząc, że „od czasów Reformacji literatura teologiczna dotycząca Eucharystii skupiła się na dwóch wielkich tematach: realnej obecności Chrystusa w Eucharystii i rzeczywistej ofierze Chrystusa we Mszy świętej”¹. Można tylko dodać, że takie zawężenie problematyki trwało właściwie do Drugiego Soboru Watykańskiego.

¹ M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan, Wstęp*, Kraków 1987, s. 9.

Bardzo ciekawym przyczynkiem do badań nad historią studiów dotyczących Eucharystii w okresie potrydenckim jest praca L. Liesa² na temat historii recepcji teologii Orygenesesa. Lies przedstawia jak przez kilka wieków, poczynawszy od Soboru Trydenckiego aż do XIX w. zarówno teologowie katoliccy, jak i protestanci interpreto- wali teksty Orygenesesa dotyczące Eucharystii całkowicie w duchu swojej teologii. Katolicy wykazywali, że Orygenes jest wielkim obrońcą realnej obecności Ciała Chrystusa w Eucharystii, natomiast protestanci twierdzili, że jest on jednym z najważniejszych przeciwni- ków doktryny o realnej obecności Ciała Chrystusa i zwolennikiem ro- zumienia Eucharystii jako duchowej wieczerzy. Dopiero badania hi- storyczno-krytyczne w XIX w. zapoczątkowały inne podejście do pism Orygenesesa, które stopniowo pokazało, że jego teologia zupełnie nie pasuje do narzucanych schematów³.

Napisanie więc historii badań i studiów dotyczących Eucharystii jest osobnym, na pewno pasjonującym, ale trudnym i obszernym za- daniem, które wykracza poza ramy niniejszego studium. W niniej- szym opracowaniu zostały więc uwzględnione tylko wybrane nowsze publikacje dotyczące Eucharystii u wczesnych Ojców greckich. W zasadzie są to, z niewielkimi wyjątkami, najważniejsze publikacje pochodzące z okresu minionych czterdziestu lat. Warto zwrócić szczególną uwagę na powstałe w tym okresie prace zbiorowe, przed- stawiające szerszą panoramę patrystycznej refleksji eucharystycznej. Jedną z ważniejszych takich publikacji jest *L'Eucharistie des pre- miers chrétiens*, wydana w Paryżu w 1976 r. Jest to praca zbiorowa pod redakcją W. Rordorfa obejmująca okres przedniecejski. Poszcze- gólne rozdziały to samodzielne artykuły poświęcone poszczególnym autorom. Teksty te dają rzetelny przegląd stanu wiedzy z lat siedem- dziesiątych XX w. odnośnie do Eucharystii. Mimo upływu dwudzie- stu pięciu lat wiele tekstów do dzisiaj nie straciło swej aktualności i

² L. LIES, *Origenes' Eucharistielehre in Streit der Konfessionen: die Auslegungs- geschichte seit der Reformation*, Innsbruck–Wien 1985.

³ Warto odnotować, że L. Lies wspomina również ks. Piotra Skargę, który w swo- im dziele *Pro sacratissima Eucharistia*, wydanym w 1576 r., stwierdzał, że Orygenes wyznawał prawdziwą wiarę w Eucharystię, a kalwiniści tę jego naukę przekręcają; L. LIES, *Origenes...*, s. 173–176.

również w niniejszym studium publikacja ta okazała się niezwykle pomocna.

Ostatnie kilka dziesięcioleci to czas ogromnego rozkwitu badań dotyczących Eucharystii w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa. Choć w Polsce, jak można zorientować się z przeglądu zestawień bibliograficznych, badania koncentrują się raczej na okresie poniciejskim, to w Europie powstało wiele prac poświęconych pierwszemu okresowi kształtowania się Eucharystii.

Przegląd studiów, jakie zostały opublikowane w ostatnich kilkadziesięciu latach, pozwala dostrzec pewną prawidłowość. Otóż pośród prac publikowanych w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych dominują takie, które wychodzą z założenia, że Eucharystia jest ofiarą. Starają się więc zgłębić znaczenie, sens Eucharystii jako ofiary oraz odnaleźć jej zależności i powiązania z mentalnością ofiarniczą współczesnych wczesnemu chrześcijaństwu kultur i religii. Można tu wskazać na studia (w kolejności chronologicznej): J. de Wattenville'a, O. Casela, H. Molla, R. J. Daly'ego,

O. Betza i K. Gambera⁴. Natomiast w latach osiemdziesiątych tendencja się zmienia i badania zaczynają koncentrować się na Eucharystii rozumianej jako posiłek i na powiązaniu jej z ówczesnymi obyczajami dotyczącymi wspólnych, często kultycznych, posiłków. Jako przykłady można wskazać studia (także w kolejności chronologicznej), H.-J. Klaucka, K. Gambera, B. Kollmanna, M. Klinghardta, E. LaVerdiere'a i A. McGowana⁵. Warto zwrócić

⁴ J. de WATTENVILLE, *La sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966; O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets*, Graz–Wien–Köln 1968; H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975; R. J. DALY, *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978; TENŽE, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London 1978 (jest to streszczenie poprzedniej pracy); O. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979; K. GAMBER, *Sacrificium Missae: zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980.

⁵ H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster–Aschendorf 1982; K. GAMBER, *Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche*, Re-

uwagę na dwa studia K. Gambera. Pierwsze jest skoncentrowane na Eucharystii jako ofierze, natomiast opublikowana sześć lat później kolejna jego praca koncentruje się już na powiązaniach Eucharystii z żydowskimi błogosławieństwami przy posiłkach.

Większość wspomnianych studiów dużo uwagi poświęca wpływom, jakie obyczaje ówczesnych społeczności hellenistycznych i żydowskich wywarły na chrześcijańską Eucharystię. Przy czym badania nad ofiarniczym charakterem Eucharystii podkreślają powiązania z powszechną wówczas mentalnością ofiarniczą, natomiast studia przedstawiające Eucharystię jako posiłek i pokarm – łączą ją z powszechnymi wówczas obyczajami wspólnych posiłków mających także znaczenie religijne.

Najpoważniejszą pozycją przedstawiającą patrystyczną myśl eucharystyczną w języku polskim jest *Pokarm nieśmiertelności*. Jest to wydana w 1985 r. praca zbiorowa gromadząca opracowania wielu wybitnych polskich patrologów, dotyczące Eucharystii w starożytności, oraz wybrane teksty Ojców. Obejmuje okres od *Didache* do końca starożytności (najpóźniejsi omawiani Ojcowie to Fulgencjusz z Ruspe i Cezary z Arles). Poszczególne rozdziały są więc samodzielnymi opracowaniami dotyczącymi problematyki eucharystycznej u jednego Ojca. Pozycja ta ma więc zarówno zalety, jak i słabości dzieł zbiorowych: dzięki wielu znakomitym autorom bardzo bogata jest w treść, natomiast nieco słabiej zarysowana jest linia przewodnia.

Bardzo cenną publikacją jest *Eucharystia pierwszych chrześcijan* wydana w 1987 r. jako 7. tom serii „Ojcowie żywi” antologia tekstów patrystycznych dotyczących Eucharystii, opracowana przez niezmordowanego ks. Marka Starowieyskiego. Bogactwo tekstów Ojców ze-

gensburg 1986; B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990; M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996; E. LAVERDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegaville 1996; A. MC GOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.

Trzeba jednak dodać, że ten aspekt Eucharystii został wyraźnie zauważony już w tekście J. Klimmartina, powstałym w latach sześćdziesiątych. Tekst polski: J. E. KLIMMARTIN, *Ostatnia wieczerza i najwcześniejsze ofiary eucharystyczne w Kościele*, tłum. A. Łęczyńska, „Concilium” 1968, s. 560–568.

brane w jednym dziele jest praktycznie niewyczerpanym źródłem pozwalającym na zagłębianie się w tajemnicę Eucharystii. Jednakże jest to raczej antologia przeznaczona do użytku praktycznego, do pogłębienia osobistego rozumienia Eucharystii. Traktuje bowiem cały okres starożytności chrześcijańskiej jako jednolity i dzieli teksty wyłącznie według tematów. W układzie tekstów nie został uwzględniony w żadnej mierze rozwój refleksji eucharystycznej, jaki dokonał się między II a VI w., ani różnice pomiędzy poszczególnymi regionami. Natomiast rozwój praktyki i refleksji eucharystycznej został przedstawiony w trzech znakomitych artykułach wstępnych: ks. M. Starowieyskiego, ks. J. Miazka i ks. A. Lufta.

W Polsce zostały opublikowane dwa ważne zestawienia bibliograficzne dotyczące Eucharystii w starożytnym chrześcijaństwie. Pierwsze z nich, to zebrane przez wspomnianego już ks. M. Starowieyskiego zestawienie topobibliograficzne: *Eucharystia w starożytnym chrześcijaństwie*, opublikowane w 1991 r. w „Warszawskich Studiach Teologicznych”. Są tam podane ważniejsze fragmenty w pismach Ojców Kościoła dotyczące Eucharystii oraz wielojęzyczna bibliografia nauki eucharystycznej poszczególnych pisarzy bądź dzieł omawiających Eucharystię w starożytnym chrześcijaństwie. Drugie zestawienie dotyczy wyłącznie literatury polskojęzycznej i jest niezwykle dokładne. Jest to zebrana przez ks. S. Longosza *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym*, opublikowana w 1996 r. w nr 30–31 „Vox Patrum” (s. 525–531).

Aby odpowiedzieć na postawione wyżej pytania, czyli przedstawić, jak pierwsi chrześcijanie rozumieli Eucharystię i jakie miała znaczenie w ich życiu religijnym, w pracy zostaną przestudiowane powiązania dostrzegane przez Ojców między Eucharystią a poszczególnymi elementami istniejących tradycji. Podjęta więc zostanie próba prześledzenia, w jaki sposób Ojcowie odnosili do Eucharystii podstawowe elementy zastanych tradycji religijnych i kulturowych: hellenistycznej i starotestamentalnej czy szerzej żydowskiej. Obydwie te tradycje były bowiem, jeśli tak można rzec, zapleczem teologicznym refleksji Ojców. Medytując na Eucharystią, odnosili ją do elementów tychże tradycji.

Przy prezentacji refleksji eucharystycznej Ojców nie sposób pominąć także elementów podstawowych tejże refleksji, czyli rozwoju słownictwa eucharystycznego i eucharystycznych interpretacji tekstów Nowego Testamentu.

W celu uporządkowania tych licznych możliwych odniesień, w pracy został przyjęty podział na dwie części, zasugerowany przez przedstawione powyżej dwa główne nury studiów: Eucharystia jako pokarm i Eucharystia jako ofiara. Choć trzeba mieć świadomość, że nie da się całkiem wydzielić tych obszarów, albowiem zachodzą one na siebie i co oczywiste żaden z Ojców nie rozwijał swojej refleksji systematycznie, tzn. według wyliczonych zagadnień. Stąd w pracy spotka się zarówno nieuniknione powtórzenia, wprowadzone są także dość sztuczne podziały.

W pierwszej części pracy podjęty jest temat Eucharystii jako pokarmu. W sposób oczywisty do tego tematu przynależy problematyka powiązania Eucharystii z realnymi posiłkami. Przedstawiając refleksję na temat Eucharystii jako pokarmu, staramy się zwrócić uwagę na to, czym był dla pierwszych chrześcijan ten pokarm, jakie mu nadawano znaczenia, a także na owoce, jakie wiązano z jego przyjmowaniem. Dlatego też w tej części przedstawiona zostanie również refleksja nad Eucharystią jako Ciałem i Krwią Jezusa. Jezus określił swoje Ciało i Krew zarówno jako pokarm, jak i jako ofiarę wydaną „za nas”, lecz od początku, sprawując Eucharystię, zwracano uwagę przede wszystkim na ten pierwszy aspekt.

Część druga pracy poświęcona jest Eucharystii jako ofierze. Została podzielona na dwa działy: Eucharystia a ofiary żydowskie oraz Eucharystia a ofiary hellenistyczne. Taki podział wynika z faktu, że naturalnym środowiskiem rozwoju zarówno praktyki, jak i refleksji eucharystycznej jest religijne i kulturowe dziedzictwo, jakie wnoszą do gmin nawracający się na chrześcijaństwo wyznawcy judaizmu oraz inni mieszkańcy Cesarstwa. Żydzi wnoszą dziedzictwo Starego Testamentu, a jeżeli chodzi o Eucharystię są to przede wszystkim tradycje dotyczące świąt i ofiar starotestamentalnych, w tym przede wszystkim tradycje związane z Paschą oraz liturgiczne tradycje związane z uroczystymi posiłkami. Etnochrześcijańskie przychodzą z otaczającego chrześcijan środowiska hellenistycznego z jego kulturą, re-

ligiami, a zwłaszcza różnorodnymi praktykami religijnymi: ofiarami, misteriami i innymi obrzędami, a także praktykami magicznymi. Choć nie jest to ich zamiarem, wraz ze swoją obecnością coś z tego świata wnoszą do życia gmin. Ojcowie dostrzegają to zjawisko i widzą również pewne podobieństwa zachodzące między Eucharystią a niektórymi obrzędami religii pogańskich. Dlatego też wielokrotnie podejmują temat: Eucharystia a ofiary pogańskie.

W części poświęconej ofiarom żydowskim, oprócz ogólnego przedstawienia powiązania Eucharystii z tradycjami starotestamentalnymi, osobno zostaną omówione wyjątkowo istotne tematy należące do problematyki ofiarniczej: a więc odniesienie Eucharystii do Paschy, Ostatniej Wieczerzy i męki Jezusa, oraz Eucharystia jako „pamiętka”.

Na końcu, jako uzupełnienie, poruszone zostanie, choć tylko w zarysie, związane z problematyką ofiarniczą, zagadnienie roli przewodniczącego zgromadzenia eucharystycznego.

Każde z tych zagadnień eucharystycznych zostanie przedstawione, na ile to możliwe, w ujęciu historycznym. Albowiem wraz z intensywnym rozwojem gmin chrześcijańskich rozwijała się zarówno praktyka, jak i refleksja eucharystyczna. Każdy więc z rozdziałów omawia historię rozwoju pewnego aspektu rozumienia Eucharystii.

Już na wstępie można powiedzieć, że przedstawiany w pracy rozwój refleksji eucharystycznej, oprócz wspomnianych wyżej uwarunkowań zewnętrznych, był określony przez kilka istotnych uwarunkowań wynikających z samego życia gmin. Przede wszystkim fundamentami refleksji o Eucharystii w omawianym okresie jest powszechna i regularna praktyka sprawowania Eucharystii we wspólnotach chrześcijańskich oraz powszechnie znane w gminach chrześcijańskich przekazy nowotestamentalne o jej ustanowieniu. Niezwykle istotny jest także fakt, że w omawianym okresie niewątpliwie istnieje pewien konsensus odnośnie do znaczenia Eucharystii. Jest to bardziej poczucie jedności niż wspólnota idei i jednolitość praktyki. Istniejące różnice nie są powodem do polemik. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców jest w dużej mierze pozbawiona akcentów polemicznych. Jest to komentowanie, najczęściej przy okazji omawiania innych tematów, istotnego elementu życia gminy, obrzędu, który jest dla wierzących bliski i znany, w którym regularnie uczestniczą i który

do nich przemawia na tyle bezpośrednio, że nie wymaga osobnych, rozbudowanych wyjaśnień.

Nauka o Eucharystii każdego z omawianych tu Ojców stanowi integralną część myśli i nosi wyraźne cechy specyficzne ich teologii. Choć przyjęty podział materiału sprawia, że w niniejszej pracy do poszczególnych Ojców powraca się wielokrotnie, podejmuje się jednak staranie, aby przedstawić refleksję eucharystyczną także w kontekście całości myśli każdego z Ojców.

1. EUCHARYSTIA POKARMEM NOWEGO LUDU

„Bierzcie i jedzcie. Pijcie z niego wszyscy”. Te słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy należą do najważniejszych słów ustanawiających Eucharystię. Jest zatem zrozumiałe, że pierwsi chrześcijanie celebrowali Eucharystię jako przyjmowanie pokarmu i napoju ofiarowanego przez Jezusa, który podając chleb i wino uczniom, powiedział również: „To jest Ciało moje. To jest Krew moja”. W ten sposób określił, czym jest ów pokarm i napój, jaki ofiaruje swoim uczniom. Od samego początku Eucharystia była więc dla chrześcijan pokarmem ofiarowanym przez Jezusa. Była także Ciałem i Krwią Jezusa. Wypowiedzi Ojców na temat Eucharystii, jako pokarmu, stanowią właściwie większość refleksji, jakie poświęcono Eucharystii w pierwszych dwóch stuleciach.

1.1. Eucharystia powiązana z realnymi posiłkami

Eucharystia została ustanowiona przez Jezusa podczas posiłku. Nie był to oczywiście zwykły posiłek, lecz wieczerza o charakterze religijnym, najprawdopodobniej paschalnym¹, ale był to z całą pewnością realny posiłek. Zarówno w starożytności, jak i dzisiaj istnieje ogromne bogactwo żydowskich obyczajów związanych z celebracją wspólnych posiłków, a także z modlitwami odmawianymi przy posiłkach. Do obyczajów tych na pewno nawiązywała Ostatnia Wieczerza. Jednocześnie Ostatnia Wieczerza była jednym z wielu posiłków, jakie Jezus spożywał ze swoimi uczniami. Nie ulega bowiem wątpliwości, że przywiązywał On wielką wagę do wspólnoty stołu ze swoimi uczniami i że pielęgnował jej żydowskie obyczaje, przede wszystkim błogosławieństwa, jakie były wypowydane na początku i zakończeniu posiłków. Również po swoim zmartwychwstaniu, gdy ukazywał się uczniom, zasiadał z nimi do spożywania pokarmów. Ten fakt był dla Apostołów niezwykle ważny. Święty Piotr w swojej katechezie

¹ W tym rozdziale zajmujemy się wyłącznie historią powiązania Eucharystii z posiłkiem. Natomiast szersze omówienie relacji Eucharystii do Ostatniej Wieczerzy i Paschy jako obrzędów religijnych znajduje się w rozdz. 2.2., patrz s. 146 n.

wyłoszonej w domu Korneliusza w Cezarei, pierwszej, która nie była skierowana do żydów, wymienia wspólny posiłek jako podstawowy znak wybrania. Mówi, że Bóg pozwolił Jezusowi po Jego zmartwychwstaniu ukazać „się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków, którzyśmy z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu” (Dz 10,41).

W ten kontekst wspólnych posiłków oraz powiązanych z nimi modlitw i błogosławieństw wpisują się pierwsze świadectwa dotyczące sprawowania Eucharystii przez chrześcijan.

1.1.1. „Łamanie chleba” (Dz 2,42–47)

W *Dziejach Apostolskich* znajdujemy pierwszy opis życia gminy chrześcijańskiej: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie. [...] Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni i domach prywatnych, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2,42.46). Ten opis zawiera cztery istotne elementy charakteryzujące i wyróżniające życie pierwszych chrześcijan od otaczających ich ludów oraz żydów². Są to: 1) trwanie w nauce apostoelskiej, 2) we wspólnocie braterskiej, 3) w łamaniu chleba, 4) w modlitwach.

Trzeci z wymienionych elementów to „łamanie chleba” (*klasis ton arton*). Ryt ten jest wspomniany trzykrotnie w *Dziejach Apostolskich*. Oprócz przytoczonego już opisu życia pierwszych gmin (Dz 2,46), jest on użyty dwa razy. Pierwszy raz przy opisywaniu liturgii, jaką sprawował św. Paweł w Troadzie w nocy po szabacie przed swoim odjazdem (Dz 20,7). Drugi – przy opisie błogosławieństwa i łamania chleba, jakie uczynił przed posiłkiem na okręcie po czternastu dniach burzy (Dz 27,35). Zwrot ten występuje w dwóch formach: rzeczownikowej – „łamanie chleba” (Dz 2,42) i czasownikowej – „łamać chleb” (*klan ton arton* Dz 2,46; 20,7; 27,35). Formuła taka nie występuje w grece świeckiej. A zatem można stwierdzić, że świat pogański grekojęzyczny nie znał takiego rytu. Zwrot został utworzony przez chrześcijan, aby opisać specyficznie chrześcijański

² Jeżeli nie podano inaczej, rozdziały dotyczące Eucharystii w Nowym Testamencie oparte są na artykule ks. J. KUDASIEWICZA, *Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła*, Homo Meditans IX, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 21–34.

obrzęd. W Starym Testamencie zwrot ten występuje dwa razy (Jr 16,7 i Lm 4,4). Natomiast literatura judaistyczna świadczy, że „łamanie chleba” było znane i rozpowszechnione u Żydów w czasach Nowego Testamentu. Był to ryt religijny. Składało się nań łamanie chleba i błogosławieństwa, które rozpoczynały ucztę rodzinną. Zarówno gest łamania chleba, jak i błogosławieństwo były zarezerwowane dla ojca rodziny, który przewodniczył uczcie. Brał on od ręki chleb, wypowiadał nad nim modlitwę dziękczynną lub pochwalną: „Błogosławiony bądź Jahwe, Boże nasz, królu wszechświata, który sprawiasz, że ziemia chleb wydaje”. Po modlitwie łamał chleb i rozdawał wszystkim zasiadającym przy stole³.

W Ewangeliach łamanie chleba jest wspominane kilka razy: przy rozmnożeniu chleba (Mk 6,41; Mt 14,19; Łk 9,7), przy Ostatniej Wieczerzy (Mk 14,22; Mt 26,26), przy ukazaniu się uczniom z Emaus (Łk 24,30). Zawsze przy tej okazji wspomniana jest modlitwa, która towarzyszy gestowi (oprócz tekstów wymienionych wyżej także Mt 15,36; Łk 22,19; J 6,11).

Jezus odprawił Ostatnią Wieczerzę według zwyczajów żydowskich. A zatem Jego gest łamania chleba w czasie tej wieczerzy należy rozumieć w świetle tychże obyczajów, jako obrzęd religijny sprawowany przez ojca rodziny. Nic więc dziwnego, że w pierwotnym Kościele wyrażenie „łamanie chleba” stało się jedną z nazw własnych Eucharystii⁴.

Pomimo iż zwrot „łamanie chleba” nie mówi nic o winie, ks. J. Kudasiewicz stwierdza, że nie można sugerować, iż pierwotna Eucharystia była sprawowana tylko pod postacią chleba. „Łamanie

³ Zob. K. ROMANIUK, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, Kuria Metropolitalna Warszawska. Wydział Duszpasterstwa 1986, s. 1–7.

⁴ Wśród biblistów trwały i trwają dyskusje, czy w każdym wypadku zwrot „łamanie chleba” należy rozumieć jako określenie Eucharystii, jednak w odniesieniu do tekstu Dz 2,42–46 te wątpliwości zostały już rozwiązane – jest tu mowa o Eucharystii. Zob. A. FEUILLE, *Quelques thèmes majeurs du NT étudiés à la Lumière de l'AT*, w: *Introduction à la Bible* red. A. Robert, A. Feuillet. Vol. 2, *Nouveau Testament*, Tournai 1959, s. 838 n.; A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Ed. 3, Regensburg 1956, s. 55 n.

chleba” było ogólną nazwą całego rytu, który obejmował również błogosławieństwo i konsekrację kielicha⁵.

A zatem możemy stwierdzić, że najstarsze opisy życia gminy chrześcijańskiej zawarte w *Dziejach Apostolskich* przedstawiają sprawowanie Eucharystii jako chrześcijańskie rozwinięcie żydowskiego rytu „łamania chleba”, obrzędu sprawowanego w środowisku domu rodzinnego przy posiłku.

1.1.2. „Wieczerza Pańska”

Święty Paweł zostawił w swoich listach jeden z najstarszych opisów ustanowienia Eucharystii. Jako Żyd i wykształcony faryzeusz doskonale znał żydowskie tradycje zarówno paschalne, jak i wszelkie obyczaje związane z modlitwami przy posiłkach. Nic zatem dziwnego, że ilekroć pisał w swoich listach o Eucharystii, nawiązywał do tych tradycji.

Święty Paweł był także pierwszym autorem, który w swoich listach, przede wszystkim w *Pierwszym Liście do Koryntian*, przedstawił teologicznie pogłębianą refleksję odnośnie do znaczenia celebrowanych gestów. Bardzo mocno osadza on Eucharystię w wydarzeniach Starego Testamentu. Odwołuje się przede wszystkim do wyjścia Izraelitów z Egiptu i ich drogi przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Lud był na pustyni karmiony manną i poiony wodą ze skały (Wj 16–17). Mannę na pustyni nazywa Paweł „pokarmem duchowym”, wodę zaś „napojem duchowym” (1 Kor 10,1–4). Były więc

⁵ J KUDASIEWICZ, *Eucharystia w życiu...*, s. 25. Trzeba jednak nadmienić, że A. MC GOWAN w swoim ostatnio opublikowanym studium, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999, s. 251–271, zaprzecza tej powszechnie przyjmowanej tezie. Stwierdza, że używanie chleba i wody do Eucharystii było o wiele powszechniejsze w pierwszych wiekach, niż się powszechnie przyjmuje. Było to według niego związane z szeroko rozpowszechnionymi w kręgach ascetycznych obyczajami spożywania podczas wspólnych posiłków tylko chleba i wody – takie posiłki były świadomą opozycją wobec posiłków złożonych z mięsa i wina, a spożywanych przy okazji składania ofiar krwawych. Tak samo Eucharystia składająca się z chleba i wody była świadomą opozycją wobec kultu powiązanego z ofiarami, nie zaś przejawem tendencji gnostycznych. A. Mc Gowan uważa, że dopiero św. Cyprian w swoim *Liście 63* ostatecznie potępił tę ciągle dość powszechną praktykę i sprecyzował teologię Eucharystii jako ofiary składanej przez kapłana.

one, według Pawła, typami, zapowiedzią Eucharystii: To sam Chrystus preegzystujący karmił i poił lud na pustyni (1 Kor 10,4), ale dopiero teraz dał nam prawdziwy pokarm – Eucharystię.

Wiele o Pawłowym rozumieniu Eucharystii mówią również nazwy, jakich używa w swoich listach. Najważniejsza z nich to wyrażenie „Wieczerza Pańska” (*kyriakon deipnon*), które pojawia się w *Pierwszym Liście do Koryntian* (1 Kor 11,20) już jako nazwa własna liturgii eucharystycznej. Poza tym spotykamy u Pawła wyrażenia: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy i chleb, który łamiemy” (1 Kor 10,16); „pić z kielicha Pana”, „zasiadać przy stole Pana” (1 Kor 10,21). Przy czym wyrażenie „kielich błogosławieństwa” jest typową nazwą trzeciego kielicha w uczcie paschalnej⁶. Wyrażenia „Wieczerza Pańska”, „Stół Pana” pojawiają się w Nowym Testamencie wyłącznie w podanych wyżej fragmentach z *Pierwszego Listu do Koryntian*. Pozwalają przypuszczać, że w Pawłowych wspólnotach Eucharystia była uznawana przede wszystkim za powtarzanie ostatniego posiłku, jaki Jezus odbył ze swoimi uczniami, być może także była pamiątką innych posiłków, które Jezus spożywał ze swoimi uczniami, zwłaszcza po swoim zmartwychwstaniu⁷.

Wszystkie przytoczone powyżej pojęcia i nazwy Eucharystii nie wyczerpują oczywiście całej Pawłowej refleksji eucharystycznej, ale pozwalają stwierdzić, że przedstawiał on Eucharystię również jako obrzęd oparty na żydowskich błogosławieństwach przy posiłku.

1.1.3. *Didache* 9–10

Najistotniejszym pozabiblijnym wczesnochrześcijańskim świadectwem przedstawiającym Eucharystię jako obrzęd wywodzący się z żydowskich błogosławieństw przy posiłku jest *Didache*. Jak podkreślają komentatorzy⁸ *Didache* nie jest pismem homogenicznym, ale kompilacją różnych źródeł dokonaną przez nieznanego autora na przełomie I i II w. Źródła te są bardzo archaiczne. Całość *Didache* ma charakter silnie judeochrześcijański, czy nawet, jak twierdził B. Alta-

⁶ R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18 (1980), z. 1, s. 113.

⁷ Zob. DCB NT, kol. 226–230.

⁸ Zob. DPAC, kol. 947–948.

ner⁹, judaistyczny. Jeżeli zaś chodzi o teksty zawierające treści związane z Eucharystią, to w *Didache* można wyróżnić dwie pochodzące z różnych źródeł i napisane w różnym czasie części: *Didache* 9–10, oraz *Didache* 14–15.

Pierwsza część to rozdz. 9 i 10. Ich chrystologia i eschatologia wskazuje na wyjątkowo wczesne pochodzenie. Pochodzą one najprawdopodobniej ze wspólnoty aramejskiej istniejącej przed powstaniem *Didache*¹⁰ i zawierają teksty modlitw, jakie należało odmawiać podczas zgromadzeń tejże wspólnoty.

1.1.3.1. Tekst i komentarz

Zanim podejmiemy problem, jakie rozumienie Eucharystii znajdujemy w *Didache*, bardzo wskazane wydaje się przytoczenie całego interesującego nas fragmentu i przedstawienie prób rekonstrukcji przebiegu obrzędu, jaki został w nim opisany. Kształt tego obrzędu ma duże znaczenie do zrozumienia didachejskiej refleksji eucharystycznej.

Oto tekst 9 i 10 rozdz. *Didache*:

9,1. Co do Eucharystii, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:

2. Najpierw przy kielichu¹¹:

Dziękuję Ci, Ojcie nasz,
za świętą winorośl Dawida, sługi
Twego,
Którą objawiłeś nam przez Jezusa,
sługę Twego.

Tobie chwała na wieki!

Per[^] d[☩] tÁj eÛcarist...aj,
oÛtwj eÛcarist»sate·

pr̄iton per[^] toà pothr...ou·
Eùcaristoàmšn soi, p̄ter ¹mîn,
Øp[☩]r tÁj ;g...aj Ɔmp̄slou Dau[^]d
toà paidÛj sou, Áj TMgnèrisaj
¹m·n di! 'Ihsoà toà paidÛj sou· so[^]
¹ dÒxa e,,j toÝj a,,ínaj. <'Am»n>.

Per[^] d[☩] toà kl̄smatoj·

⁹ B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 143. B. Altaner za-
przecza to również wyraźnie, jakoby rozdz. 9 i 10 mogły zawierać modlitwy eucha-
rystyczne.

¹⁰ Zob. A. SWOBODA, *Nauka o Eucharystii w Didache*, PST 7 (1992), s. 45;
W. RORDORF, *L'Eucharistie*, s. 8; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didache*, ALW 11
(1969), s. 11.

¹¹ Kielich jest tu wymieniony jako pierwszy. Jest to kolejność charakterystyczna
dla żydowskich błogosławieństw. Warto zauważyć, że taką samą kolejność zachowu-
je św. Paweł w 1 Kor 10,16, choć nieco dalej, w opisie Wieczery Pańskiej przyjmu-
je już kolejność odwrotną: najpierw chleb, potem kielich (1 Kor 11,23–27). Tekst 1
Kor 10,16 jest według przypisu w BT nawiązaniem do żydowskich błogosławieństw
przy posiłku.

3. Następnie przy łamaniu chleba:
Dziękujemy Ci, Ojczy nasz,
Za życie i za poznanie,
Które objawiłeś nam przez Jezusa,
sługę Twego.

Tobie chwała na wieki!

4. Jak ten chleb łamany, rozrzucony
po górach,
Został w jedno zebrany,
Tak niech Kościół Twój aż po naj-
dalsze krańce ziemi
Zbierze się w jednym królestwie
Twoim,
Bo Twoja jest chwała i moc przez
Jezusa Chrystusa na wieki!

5. Niech nikt nie je ani nie pije z wa-
szej Eucharystii oprócz tych, co zo-
stali ochrzczeni w imię Pana, gdyż
to właśnie miał Pan na myśli mó-
wiąc: „Nie dawajcie psom tego, co
święte”.

10,1. A gdy się już nasycicie, skła-
dajcie dziękczynienie w taki oto spo-
sób:

2. Dziękuję Ci, Ojczy Święty,
Za święte Imię Twoje,
Które z woli Twojej zamieszkało w
sercach naszych,
I za poznanie, i za wiarę, i za nie-
śmiertelność,
Które objawiłeś nam przez Jezusa,
sługę Twego,
Tobie chwała na wieki!

3. Ty, Panie wszechmocny,
Stworzyłeś wszystko dla imienia
Twego,
Dałeś ludziom pokarm i napój, aby
ciesząc się nim, Tobie dziękowali.
Nam zaś dałeś w swej łaskawości

Eucaristoamšn soi, pfter 1mîn,
Øpør tÁj zwÁj ka^ gnèsewj, Áj
TMgnèrisaj 1m<n di' 'Ihsoà toà pa-
idÓj sou· so^ 1 dÔxa e,,j toÝj
a,,înaj. <'Am>n>.

“Wspier Án toàto <tÔ>
klĚsma dieskorpismšnnon TMpĚnw
tĭn Ćršwn ka^ sunacq>n TMgšne-
to >n, oŮtw sunacq>tw sou 1
TMkklhs...a ĆpŌ tĭn perftwn tÁj
gÁj e,,j tġn sġn basile...an·

Óti soà TMstĭn 1 dÔxa ka^ 1
dŮnamij e,,j toÝj a,,înaj.
<'Am>n>.

Mhdeĵ d> fagštŵ mhd>
pištŵ ĆpŌ tÁj eŮcarist...aj Ømĭn,
Ćll' of baptisqšntej e,,j Ōnoma
kur...ou· ka^ g'ĭr per^ toŮtou
eġrhken Ð kŮrioj· Mġ dĭte tŌ
øgion toĵ kus....

Metĭ d> tŌ TMmplhsqÁnai
oŮtwj eŮcarist>sate·

Eucaristoamšn soi, pfter
øgie, Øpør toà ĵg...ou ĆnŌma-
tŌj sou, oá katesk>nwsaj TMn taĵ
kard...ajj 1mĭn, ka^ Øpør tÁj
gnèsewj ka^ p....stewj ka^ Ćqa-
nas...aj, Áj TMgnèrisaj 1m<n di'
'Ihsoà toà paidŌj sou· so^ 1 dÔxa
e,,j toÝj a,,înaj.<'Am>n>.

SŮ, dšspota pantokrġtor,
æktisaj tĭ pĚnta >neken toà
ĆnŌmatŌj sou, trof>n te ka^ po-
tŌn ædwkaj toĵ ufoĵ tĭn
Ćnqrġpwn e,,j ĆpŌlausin, †na soi
eŮcarist>swsin, 1m<n d> TMcar...
sw pneumatikġn trofġn ka^ po-
tŌn e,,j zwġn a,,ěnion di' 'Ihsoà
toà paidŌj sou.

PrŌ pĚntwn eŮcaristoamšn

duchowy pokarm oraz napój, i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego.

4. Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją.
Tobie chwała na wieki!

5. Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego,
I uczyni doskonałym w miłości Twojej.

I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony,

W królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego,
Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!

6. Niechaj przyjdzie łaska i przemienie ten świat!

Hosanna Bogu Dawidowemu!

Kto święty, niech podejdzie,

Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!

Marana tha. Amen.

soi, Óti dunatŌj e²· so¹ dŌxa e,,j toÝj a,,inaj. ‘Am»n.

Mn»sqhti, kÚrie, tÁj
TMkklhs...aj sou, toà ·Úsasqai
aŬt¾n pŬ pantŌj pohnroà ka[^]
teleiŭsai aŬt¾n TMn tÍ tçgŁpV sou,
ka[^] sÚnaxon aŬt¾n pŬ tŭn
tessŁrwn tšmwŭn, t¾n
;giasqe<san, e,,j t¾n s¾n basile...
an, t¾n ¹to...masaj aŬtÍ· Óti soà
TMstin ¹ dÚnamij ka¹ dŌxa e,,j
toÝj a,,inaj. ‘Am»n.

‘Elqštw cŁrij ka[^] parelqštw
Đ kŌsmoj oátoj. ‘Am»n.

æsannÍ tŭ oŁkJ Dau...d. EŁ
tij tçgiŌj TMstin, TMrcšsqw· eŁ ti
oŬk TMsti, metanoe...tw· mara-
naqŁ. ‘Am»n.

W przytoczonym tekście można bez trudu wyróżnić dwie części: 9,1–4 oraz 10,1–3. Obie przytaczają modlitwy i mówią o obrzędzie błogosławienia i dziękczynienia. Przedzielone są uwagą „rubrycystyczną” (9,5). Według większości badaczy nie ulega wątpliwości, że teksty te są inspirowane żydowskimi błogosławieństwami wypowiedzianymi przy stole, a nawet można powiedzieć, że są schrytjanizowanymi judejskimi błogosławieństwami. Od nich przejęły strukturę, a częściowo także układ i sens¹².

Pierwsze żydowskie *beraka*, było błogosławieństwem skierowanym do Boga, czyli wysławianiem i jednocześnie dziękczynieniem za pokarm, który daje On wszelkiemu stworzeniu. Odpowiada temu *Didache* 10,3.

¹² Tak przedstawia tę kwestię J. BETZ, *Die Eucharistie...*, s. 22, a następnie W. RORDORF, *L'Eucharistie*, s. 14–17. A. SWOBODA, *Nauka o Eucharystii...*, s. 52–53, korzystając z obu tych autorów, podaje szczegółowe porównanie modlitw w *Didache* z żydowskimi *berakot*. Według niego modlitwy te są po prostu żydowskimi „modlitwami stołu” uzupełnionymi o chrześcijańskie treści.

Podczas drugiego *beraka* Izraelici dziękowali za wyzwolenie z niewoli egipskiej, za przymierze na Synaju, za otrzymaną Ziemię Obiecaną. W *Didache* 10,2 pojawia się dziękczynienie za wielkie dzieła dokonane przez Jezusa.

Trzecim *beraka* Izraelici wypraszali litość nad Jerozolimą, Świątynią, Domem Dawida, prosili o uwolnienie od wrogów, nieszczęść, o odbudowanie Jerozolimy zburzonej w 70 r., o spełnienie wszystkich obietnic. W *Didache* odpowiada temu wiersz 10,5.

Tak wygląda szeroko przyjmowana rekonstrukcja powiązania modlitw *didachejskich* z judejskimi błogosławieństwami. Natomiast, choć generalnie uznaje się związek modlitw w *Didache* z Eucharystią, ciągle jest dyskutowany charakter tego związku. Wydaje się, że te dwie części przedzielone uwagą „rubrycystyczną” odnoszą się do dwóch odrębnych obrzędów, z których jeden mógłby być Eucharystią, drugi zaś agapą – wspólnym posiłkiem. A zatem główne pytania dotyczące interpretacji *Didache* 9–10 można za większością komentatorów sformułować następująco: która z tych dwóch części opisuje Eucharystię, a która agapę? Czy mamy do czynienia z pełnym opisem Eucharystii, czy też tylko ze wskazaniem niektórych jej elementów? W związku z tym powstaje kolejne pytanie: do której z tych części odnosi się „rubrycystyczna” uwaga umieszczona między nimi.

Dyskusja nad tymi hipotezami trwa już kilkadziesiąt lat. W sumie postawiono przynajmniej kilka hipotez odnośnie do charakteru tych modlitw. Ich niezwykle kompetentny przegląd daje W. Rordorf w opublikowanym w 1997 r. artykule¹³, w którym przypomina swoją tezę sprzed ponad dwudziestu lat. Uznał wtedy, że z powodu dużego podobieństwa, czy nawet pokrewieństwa tekstów z 9 i 10 rozdz. *Didache* i judejskich modlitw przy posiłkach, należy teksty z *Didache* uznać za schrystianizowane żydowskie modlitwy odmawiane przy posiłkach. Jednak to nie te posiłki były Eucharystią. Dopiero po ich zakończeniu następowało rozdzielanie eucharystycznej komunii.

¹³ W. RORDORF, *Die Mahlgebete in Didache Kap. 9–10. Ein neuer status questionis*, VigChr 51 (1997), s. 233–242 (przy okazji podaje bogatą bibliografię ostatnich badań dotyczących *Didache*).

Następnie W. Rordorf przedstawia kolejne hipotezy. Niektórzy badacze uznali jego interpretację (K. Niederwimmer, G. Schöllgen), inni zaś sądzą, że w *Didache* jest już mowa o Eucharystii we właściwym tego słowa znaczeniu. Tu znowu pojawiają się dwie grupy poglądów: jedni twierdzą, że mamy przedstawiony cały obrzęd eucharystyczny, inni z kolei, że niektóre jego istotne elementy (przede wszystkim wspomnienie Ostatniej Wieczerzy) zostały z pewnych względów pominięte.

Po przedyskutowaniu poszczególnych stanowisk W. Rordorf w zasadzie pozostaje przy swoim. Stwierdza, że *Didache* jest jedynym i całkiem niezwykłym przykładem powolnego procesu oddzielania się chrześcijańskiej Wieczerzy Pańskiej od żydowskich rytuałów i zwyczajów. Eucharystia jest jeszcze integralnie powiązana z realnym posiłkiem, odmawiane są modlitwy przed i po posiłku według żydowskich wzorców. Ale rozdz. 10 jest już załącznikiem, z którego później rozwinie się prefacja. Właściwa Eucharystia jest przedstawiona, począwszy od w. 10,6. A zatem dopiero słowa: „Kto święty niech podejdzie” są zaproszeniem do przyjęcia właściwej Eucharystii, różnej od posiłku spożywanego wcześniej. Rordorf uznaje, że z niewiadomych względów szczegółowy opis obrzędu Eucharystii został pominięty (powinien być umieszczony pomiędzy wierszami 10,6 a 10,7) i nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy następowało tam wspomnianie Ostatniej Wieczerzy i ustanowienia Eucharystii. Jednak niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii stwierdza, że w rozdz. 9–10 da się zauważyć odniesienie do Ostatniej Wieczerzy¹⁴.

Do przedstawionych wyników badań Rordorfa trzeba dołożyć jedną uwagę. Nawet jeżeli mówimy o momencie przejściowym, to trzeba uznać, że sprawująca ten obrzęd wspólnota była wspólnotą chrześcijańską i opisywany w *Didache* 9–10 obrzęd był dla nich centralnym obrzędem, wokół którego koncentrowało się życie religijne

¹⁴ Na gruncie polskim podobne stanowisko wcześniej przedstawił B. MOKRZYCKI, *Z dziejów liturgii mszalnej: Czasy Ojców Apostolskich*, CT 48 (1978), z. 4, s. 119. Pisz on: „Można przypuszczać, że rozdz. 9 i 10 *Didache* mówią o Eucharystii i spełniają rolę pośrednika pomiędzy żydowskimi modlitwami przy stole (błogosławieństwami *berakóth*) a chrześcijańskimi modlitwami eucharystycznymi. Oba te rozdziały wskazują na uroczystą prachrześcijańską wieczerzę, podczas której po agapie następowała sakramentalna Eucharystia”.

tej wspólnoty, tak samo jak opisany wcześniej obrzęd chrztu był obrzędem przyjęcia w poczet członków tejże wspólnoty. Przy czym, niezależnie od tego, który jego moment uznamy za Eucharystię w ścisłym sensie, całość stanowi jeden niepodzielny obrzęd, którego znaczenie należy odczytywać całościowo. W tym sensie można jednoznacznie powiedzieć, że to była ich celebracja eucharystyczna.

Przyjawszy istnienie eucharystycznego charakteru tych modlitw, trzeba zauważyć, na co zresztą wskazują wszyscy komentatorzy, że w 9 i 10 rozdz. *Didache* brakuje kilku typowych dla przekazu nowotestamentalnego elementów eucharystycznych: przekazu o śmierci Jezusa, przelaniu krwi, założeniu królestwa, nakazie powtarzania obrzędu ustanowienia. Dlatego H. Lietzmann, komentując *Didache*, mówił o tzw. „jerozolimskim typie wieczerzy, która nie zawiera przekazu o ustanowieniu Eucharystii, nie wspomina o śmierci Jezusa, ale jest kontynuacją braterskiej wspólnoty stołu przez uczniów Jezusa, wzbogaconą o radość z Jego duchowej obecności i oczekiwanie na powtórne jego przyjście”¹⁵. Teza Lietzmanna nie została uznana przez większość patrologów, a Rordorf, jak przedstawiliśmy, utrzymuje, że nie da się wykluczyć, iż ta część obrzędu została po prostu pominięta. Jednakże spostrzeżenia Lietzmanna mają swoją wagę. Wskazują przynajmniej na rozłożenie akcentów. Również nawet gdy przyjmiemy, że *Didache* nie jest całościowym opisem sprawowania Eucharystii, musimy przyznać, że nawet częściowy opis nie pomijałby tego, co było dla wspólnoty najważniejsze w rozumieniu sprawowanej celebracji. Trudno też twierdzić, że cały najistotniejszy fragment pominięto ze względu na zachowanie sekretu wobec niewierzących. Nieco wcześniej, w rozdz. 7, jest bowiem dokładnie opisany obrzęd chrztu¹⁶.

A zatem tekst ten wskazuje, że całość obrzędu eucharystycznego wspólnoty *didachejskiej* była powiązana z realnym posiłkiem i oparta na żydowskich obyczajach dotyczących modlitw przy posiłku. Celebracja ta była rozumiana jako chrześcijańskie wypełnienie sensu ju-

¹⁵ Cyt. za: J. BETZ, *Die Eucharistie...*, s. 15.

¹⁶ Tak sądzi J. BETZ, *Die Eucharistie...*, s. 19–20. E. LAVERDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegaville 1996, s. 190, zauważa, że *Didache* nie wspomina o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Nie usiłuje stawiać hipotez dopisujących nieistniejące treści, ale podkreśla wyjątkowość tego faktu.

dejskiego obrzędu, istotnie jednak odmienne w swym znaczeniu od swego pierwowzoru¹⁷. Trzeba bowiem zauważyć, że tekst *Didache* wskazuje jednoznacznie na istnienie jasnej świadomości odnośnie do istotnej różnicy między obrzędem chrześcijańskim a żydowskimi błogosławieństwami oraz między wspólnotą sprawującą obrzęd eucharystyczny a innymi wspólnotami błogosławiącymi Boga podczas posiłków. Takie powiązanie i rozróżnienie jest wprost wypowiedziane w wierszu 10,3. Tekst ten przeprowadza wyraźną analogię, ale i rozróżnienie między darami Boga dla wszystkich i dziękczynieniem za nie (czyli judejskimi modlitwami przy stole) oraz innym, „duchowym” pokarmem i napojem, jaki otrzymali od Boga chrześcijanie. Owocem tamtych darów jest życie, owocem tego – życie wieczne.

1.1.3.2. Pojęcia eucharystyczne w *Didache* 9–10

Przytoczony tekst *Didache* zawiera wiele specyficznych terminów eucharystycznych, dlatego teologię zawartą w modlitwach z *Didache* można przedstawić przez analizę występujących w tych modlitwach pojęć.

Eucharystia. Pojęcie to występuje tutaj wielokrotnie zarówno jako termin oznaczający po prostu „dziękczynienie” oraz jako nazwa własna Eucharystii. Przy czym jako nazwa własna jest używany odniesieniu do sprawowanego obrzędu rzeczownik i czasownik (Did 9,1; 10,1). Zwłaszcza rzeczownik użyty na samym początku cytowanego tekstu nosi już w sobie wszystkie cechy nazwy własnej, określającej całość celebrowanej liturgii. Zważywszy na głęboką zależność całości modlitw od żydowskich błogosławieństw, można je traktować

¹⁷ Trzeba jednak odnotować dość niedawną, zresztą osamotnioną, próbę odmiennej interpretacji. M. KLINGHARDT w opublikowanym w 1996 r. studium *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996, s. 485–487; 491–492, minimalizuje znaczenie zbieżności między *Didache* a żydowskimi błogosławieństwami i usiłuje wykazać bliskie powinowactwo między rytuałem wspólnoty didachejskiej (a przede wszystkim wspólnot Pawłowych) i ówczesnych obyczajów wspólnych posiłków, jakie panowały w środowiskach hellenistycznych. Píše: „die *specifica differentia* des gemeinlichen Selbstverständnisses sich im Mahl und dort gerade in den Mahlgebeten äusern, verbindet die Mahlkonzeptionen in der *Didache* und bei Paulus mit anderen hellenistischen Gruppen”.

tutaj jako tłumaczenie hebrajskiego *berakoth*¹⁸. Nieco dalej (Did 9,5) rzeczownik „eucharystia” oznacza spożywane postacie – chleb i wino. Jest tu wyraźnie zaznaczone, że mogą je spożywać jedynie ochrzczeni, a zatem mamy do czynienia z typowym wymogiem uczestnictwa w Eucharystii. Takie użycie rzeczownika „eucharystia” jeszcze mocniej wskazuje, że była to już nazwa własna zarówno liturgii, jak i postaci eucharystycznych.

Kielich – święty winny szczep Dawida Sługi Twego (por. Iz 11,1 i Jr 23,5). Określenie „winny szczep” znajduje się także w judajskich *barakha* odnoszących się do wina. W Starym Testamencie „winny szczep” jest obrazem Izraela (Jr 2,21; Ez 15,6; Oz 10,1; Ps 80,9). Jest także obrazem domu króla (Ez 19,10–14), czy też królewskich reprezentantów ludu izraelskiego (Ez 17,6–10; Ps 80,16.18). Jezus w *Ewangelii według św. Jana* nazywa siebie „winnym szczepem” (J 15,1–10)¹⁹. Niektórzy uczeni sądzą, że *Didache* przez pojęcie „winny szczep Dawida” rozumie Nowy Izrael, czyli Kościół. Inni, że chodzi tu o dar zmartwychwstania, jakiego udzielił Jezus przez swoją krew.

Przez odniesienie do wspomnianych tekstów Izajasza i Jeremiaśa można również zinterpretować takie nazwanie kielicha następująco: jest to obiecany przez tychże proroków dar czasów mesjańskich, który przyniósł Jezus. Te interpretacje nie wykluczają się: kielich jest znakiem wielu darów, jakie przyniósł Jezus. Określenie

¹⁸ Por. A. SWOBODA, *Nauka o Eucharystii...*, s. 51.

¹⁹ Warto zauważyć, że *Didache*, a tym bardziej teksty omawianych tu modlitw, są wcześniejsze od *Ewangelii według św. Jana*. A. Swoboda sugeruje, że św. Jan „dobrze zna eucharystyczne myśli i sformułowania tradycji *Didache*”. Konkluduje: „można się pokusić o stwierdzenie, że to, o czym *Didache* skąpo i fragmentarycznie mówi, w Ewangelii św. Jana jest rozwinięte pogłębione i bardziej ustawione chrystologicznie”, A. SWOBODA, *Nauka o Eucharystii...*, s. 50. J. Betz wskazuje na liczne podobieństwa i twierdzi, że albo istniało wspólne źródło, albo nawet *Ewangelia według św. Jana* jest zależna od *Didache*, J. BETZ, *Die Eucharistie...*, s. 20–21. Podobnie twierdzi L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA 18 (1987), s. 356. Natomiast zdecydowanie przeciwny istnieniu jakichkolwiek powiązań pomiędzy *Didache* a *Ewangelią według św. Jana* jest A. VÖÖBUS. W artykule, *The Question of Literary Relation between Didache IX,4 and the fourth Gospel*, VigCh 23 (1969), s. 81–90, udowadnia, że mamy tu do czynienia z dwoma niezależnymi tradycjami.

„winny szczep Dawida” podkreśla, że w Jezusie zostały wypełnione wszystkie obietnice, jakich Bóg udzielił Dawidowi.

Chleb łamany. Jest to pojęcie bliskie nowotestamentalnemu „łamaniu chleba”²⁰. Chleb łamany jest w *Didache* nazwany znakiem życia i poznania. Można skojarzyć to z tekstem Rdz 2,17, mówiącym o drzewie życia oraz drzewie poznania dobra i zła. A zatem Jezus, ofiarując chleb, ofiaruje ludziom to, co utracili na początku. Oczywiście również w Starym Testamencie chleb jest symbolem pokarmu niezbędnego do życia, a więc życia. W połączeniu z *Didache* 10,2 można uznać chleb łamany za znak ofiarowanej nieśmiertelności. Jest on jednocześnie (jako zebrany w jedno) wzorem jedności Kościoła.

Owoce Eucharystii (Did 10,2–3) to **imię Ojca** zamieszkujące w sercach wiernych („Imię”, według starotestamentalnego sposobu wyrażania, to sam Bóg zamieszkujący w człowieku. Natomiast „Ojciec” to już określenie Boga o wiele bardziej nowotestamentalne), **poznanie, wiara, nieśmiertelność i życie wieczne**. Takie wyliczenie owoców przyjmowania Eucharystii pokazuje, że karmi ona całość życia Bożego w człowieku: daje zarówno to wszystko, co potrzebne jest tu, na ziemi, a więc obecność Boga, poznanie i wiarę; jak i to, co jest chrześcijanom obiecanie po śmierci: życie wieczne.

Jak widać z powyższego zestawienia, *Didache* używa już nazwy własnej – „eucharystia”. Jest to określenie specyficzne i to zarówno w znaczeniu akcji liturgicznej, jak i postaci eucharystycznych. Całość jest oparta bardzo ściśle na schemacie błogosławieństw judejskich. Chrześcijanie jednak nadają im całkiem nową treść, wysławiają Boga już nie za dary doczesne, lecz za udzielone przez Jezusa dary odnoszące się do wieczności. Eucharystia jest przyjmowaniem tych darów Bożych: przynależności do Kościoła, wiary, poznania, życia wiecznego, zmartwychwstania; oraz jest składaniem za nie dziękczynienia. Jest więc kojarzona ze zmartwychwstaniem, które będzie udziałem wierzących; jest pokarmem umacniającym życie Boże w wierzących; jest znakiem i czynnikiem sprawczym jedności Kościoła.

²⁰ Patrz s. 17.

1.1.3.3. Podsumowanie

Z powyższych analiz wynika, że wspólnota didachejska pojmuje Eucharystię jako obrzęd celebrujący spełnianie się Bożych obietnic – tych obietnic, które Bóg składał Ludowi Wybranemu w Starym Przy mierzu. Eucharystia, jako obrzęd wywodzący się z tradycji żydowskich, jest bardzo mocno zakorzeniona w Starym Testamencie. Jednakże są to odniesienia nie do ofiar starotestamentalnych, lecz do tekstów prorockich ogłaszających obietnice Boga wobec Ludu Wybranego.

Trzeba jeszcze raz podkreślić, że nie ma w tych modlitwach odniesienia do faktów z życia Jezusa, a zwłaszcza do ustanowienia Eucharystii, oraz Jego męki i śmierci. Czyli pojmowanie Eucharystii jako „pamiątki” ziemskiego życia Jezusa nie było czymś istotnym dla wspólnoty didachejskiej.

Aktualne znaczenie Eucharystii dla wspólnoty didachejskiej ma dwa aspekty, obydwa zresztą bardzo mocno nawiązujące do znaczenia i symboliki pokarmu i posiłku: Eucharystia jest pokarmem, umacnia życie Boże w wierzących i przygotowuje ich na przyszłe zmar twychwstanie oraz jest znakiem i czynnikiem sprawczym jedności Kościoła.

1.1.4. Eucharystia a agapy

Didache jest właściwie jedynym patrystycznym świadectwem liturgii eucharystycznej powiązanej bezpośrednio z posiłkiem i opartej na schemacie żydowskich błogosławieństw przy posiłku²¹. Jednakże, choć nie tak obszernie, powiązanie Eucharystii z posiłkiem jest po świadczane także w innych wczesnochrześcijańskich tekstach. Zarówno bowiem Nowy Testament, jak i wczesne świadectwa kilkakrotnie wspomnianą o chrześcijańskich ucztach miłości – agapach.

Świadectwa dotyczące agap, jakie znajdujemy w tekstach wczesnochrześcijańskich, można podzielić na dwie grupy. Pierwszą grupę stanowią wzmianki o agapach połączonych z Eucharystią; drugą gru-

²¹ Patrz także W. RORDORF, *L'Eucharistie*, s. 23–24.

pę – wzmianki dotyczące samych agap²². Poniżej przedstawiamy najważniejsze świadectwa dotyczące chrześcijańskich agap.

1.1.4.1. Agapy powiązane z Eucharystią

Tekst z *Pierwszego Listu do Koryntian* (1 Kor 11,17–22) wskazuje, że w gminie korynckiej za czasów św. Pawła, posiłek braterskiej jedności, agapa była połączona z Eucharystią. Gmina koryncka była utworzona z etnochrześcijan. Natomiast dwa najwcześniejsze świadectwa dotyczące życia gmin chrześcijańskich wywodzących się z Żydów, *Dzieje Apostolskie* i *Didache*, nie wspominają o agapach. Ale w tym wypadku jest to świadectwo tak bliskiego połączenia Eucharystii i posiłku, że nie potrzeba było używać jakiegokolwiek osobnego pojęcia na posiłek. Wielu badaczy, odnosząc się do tych świadectw, idzie o krok dalej i stwierdza wprost, że w swoich początkach Eucharystia była po prostu realnym posiłkiem²³.

Ignacy Antiocheński w *Liście do Kościoła w Smyrnie* wspomina o agapie, jednak trudno w tym wypadku ostatecznie ustalić, czy chodzi o Eucharystię, czy o oddzielne zebranie chrześcijan²⁴.

Najpóźniejsze literalne świadectwo agap sprawowanych razem z Eucharystią znajdujemy w *Liście Apostołów* z drugiej połowy II w. Jednak *List Apostołów* jest pismem, które nastrocza istotne trudności interpretacyjne, zwłaszcza odnośnie do zawartych w nim tekstów eucharystycznych²⁵.

Opisy Justyna, przedstawiającego liturgię gminy rzymskiej, choć nie pojawia się w nich słowo „agapa”, wspominają, że Eucharystia była łączona z posiłkami²⁶.

²² Odnośnie do agap zob. A. HAMMAN, *Agape*, w: DPAC, kol. 74–75; J. M. SZYMUSIAK, *Agapy*, w: EK I, kol. 167–169.

²³ Patrz B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, s. 146–150.273. Twierdzi on, że dopiero u Justyna mamy świadectwo Eucharystii nie będącej realnym posiłkiem; A. Mc Gowan bardzo mocno podkreśla, że Eucharystia w pierwszych dwóch wiekach „was a meal (and not merely a part of meal) in the most literal sense of the word”, A. MC GOWAN, *Ascetic Eucharists...*, s. 10–12.

²⁴ Smyrn 8,2, patrz s. 43.

²⁵ Szczegółowa analiza tekstu *Listu Apostołów* odnoszącego się do Eucharystii patrz s. 160.

Niezależnie od wyżej przytoczonych tekstów, w których pojawia się pojęcie agapa, badacze wskazują, że istnieją świadectwa dalszego kontynuowania praktyki posiłków spożywanych przy okazji sprawowania Eucharystii: w Egipcie istniała ona do V w., a możliwe że jeszcze dłużej²⁷.

1.1.4.2. Agapy nie powiązane z Eucharystią

Natomiast w Jud 12 i prawdopodobnie w 2 P 2,13 mamy świadectwo agap nie połączonych z Eucharystią. *List Judy* jest skierowany do gmin judeochrześcijańskich, tych samych, do których pisał św. Jakub, a został napisany między 62 a 67 r. *Drugi List św. Piotra* również został napisany w tym okresie i był prawdopodobnie skierowany do gmin małoazjatyckich.

Na początku II w. Pliniusz Młodszy w swoim liście (Ep 10,96) pośrednio poświadcza, że w Azji Mniejszej za jego czasów w gminach chrześcijańskich celebrowanie Eucharystii było już oddzielone od posiłku. Pliniusz pisze bowiem, że chrześcijanie gromadzili się na celebrację Eucharystii o świcie, natomiast biorąc pod uwagę powszechnie przyjęte obyczaje dotyczące wspólnych, a zwłaszcza uroczystych posiłków – z całą pewnością, jeżeli we wspólnotach chrześcijan istniał obyczaj wspólnych agap – na agapę jako posiłek gromadzono się wieczorem.

O agapach wspomina także, jednak już w tonie wysoce polemicznym, Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach*²⁸:

Tego oto nauczają „szlachetni” karpokratianie. O nich i o innych jeszcze zwolennikach podobnie bezecnych poglądów krąży wieść, że gromadzą się na uczty (nie nazwałbym wszelako agapą takiego ich zebrania!) mężczyźni i kobiety razem.

²⁶ Zob. przede wszystkim Dial 117,3. M. Klinghardt uważa, że spożywana na końcu opisanej przez Justyna liturgii Eucharystia była realnym posiłkiem, M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft...*, s. 508. Patrz także s. 170.

²⁷ K. GAMBER, *Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche*, Regensburg 1986, s. 17.

²⁸ Kob 3,2,10,1.

W tekście tym nie ma żadnego odniesienia do Eucharystii. Jest to jedynie pośrednia aluzja, że chrześcijanie praktykowali agapy – uczty miłości – i były to uczty zupełnie różne od rozpustnych zebrań karpokratian. Obszerniejszy, ale w podobnym, polemicznym duchu utrzymany, jest tekst w *Wychowawcy*²⁹. Klemens wskazuje tam, że *agape* oznacza czynną miłość i dlatego powinna wyrażać się ona przez wspomaganie ubogich, a nie przez wystawne posiłki.

Oba te teksty, choć pośrednio – przez polemikę, wskazują jednak na żywą w Kościele aleksandryjskim praktykę agap. Były to uczty braterskie, na których zbierali się chrześcijanie. Stawały się one zresztą, jak to można wywnioskować z polemicznego tonu Klemensa, coraz bardziej wystawne. Trudno w tym tekście dopatrzeć się świadectwa, że agapy były połączone z Eucharystią³⁰.

Tertulian (*Apologetyk* 39) mówi o agapach, które są już zupełnie oddzielone od Eucharystii. Tak samo przypisywana Hipolitowi *Tradycja apostolska* poświęca oddzielny rozdział (24) łamaniu chleba eucharystycznego, oddzielny zaś (26) agapom. O agapach wspomina również jeden z tzw. *Kanonów Hipolita*, tekst zależny od *Tradycji apostolskiej*. Kanon ten (kan.18) poleca, by w czasie agapy nieobecnego kapłana w prowadzeniu modlitw i rozdzielaniu chleba zastąpił diakon. Według J. Szymusiaka tekst ten wskazuje na łączenie agap z Eucharystią³¹. Również M. Klinghardt twierdzi, że w Rzymie agapy były łączone z Eucharystią aż do czasów Hipolita³². Natomiast B. Kollmann stwierdza, że u Hipolita agapy i Eucharystia są już zdecydowanie rozdzielone³³.

Kanony, wspominając o agapach, stwierdzają, że możliwe jest, by przy ich sprawowaniu kapłana zastąpił diakon. Takie zezwolenie wskazuje na niesakramentalny charakter agap. W III w. istniało już bowiem w Kościele jasne rozróżnienie między funkcjami kapłana i

²⁹ Ped 2,1,4,1–2,1,8,3.

³⁰ Również A. Méhat nie dostrzega u Klemensa żadnego związku agap z Eucharystią, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie*, w: *L'Eucharistie*, s. 101–127.

³¹ EK I, kol. 168.

³² M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft...*, s. 509–517.

³³ B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten...*, s. 147.

diakona³⁴. Na pewno więc Eucharystia i agapa były to dwa różne obrzędy – być może były sprawowane razem, ale z tekstu nie wynika to jednoznacznie.

1.1.4.3. Podsumowanie

Przytoczone tu świadectwa wskazują, że w pierwszych wiekach istniała wśród chrześcijan praktyka sprawowania agap, braterskich uczt miłości. Były one początkowo łączone z Eucharystią zarówno w gminach judeochrześcijańskich, jak i wśród etnochrześcijan. Jest bardzo możliwe, że w gminach judeochrześcijańskich sama celebrowanie Eucharystii była realnym posiłkiem, natomiast wśród etnochrześcijan, Eucharystia i agapy, choć celebrowane łącznie, od początku nie były utożsamiane, lecz traktowane jako oddzielne obrzędy.

Jak można wnioskować z przytoczonych świadectw, już w drugiej połowie I w. zaczęły się pojawiać agapy sprawowane całkiem niezależnie od celebrowania eucharystycznej. Jednocześnie Eucharystia coraz częściej była sprawowana jako samodzielna celebrowanie – bez łączenia jej z realnym posiłkiem. Z kolei praktyka agap sprawowanych samodzielnie, całkiem niezależnie do Eucharystii, jest poświadczona przynajmniej w następnych dwóch stuleciach, a lokalnie nawet o wiele dłużej. Mamy więc do czynienia z procesem stopniowego oddzielania się Eucharystii od realnych posiłków – agap. Proces ten zwykle bywa interpretowany jako skutek coraz częstszych nadużyć, jakie pojawiały się przy okazji celebrowania agap. Polemiki z takimi nadużyciami znajdujemy już w Nowym Testamencie – w listach św. Pawła i św. Judy. Jednakże co najmniej równie ważne w tym procesie wydają się postępujące zmiany w sposobie patrzenia na Eucharystię. Następuje proces „uduchowienia” Eucharystii jako pokarmu – jest ona przedstawiana jako pokarm duszy. Jednocześnie zanika celebrowanie jej jako liturgii domowej, łączonej z błogosławieństwami przy posił-

³⁴ Por. np. zasady wyświęcania biskupa, prezbitera i diakona w *Tradycji apostołskiej* 1,1–3. Osobną kwestią, dodatkowo utrudniającą interpretację tych tekstów, jest ciągle dyskusyjna sprawa autorstwa i datacji *Tradycji apostołskiej* i *Kanonów Hipolita*.

kach, natomiast pojawia się coraz wyraźniejsze pojmowanie Eucharystii jako oficjalnej liturgii kościelnej.

1.2. Eucharystia jako Pokarm.

Eucharystia jako Ciało i Krew Jezusa

Sprawowanie Eucharystii w połączeniu z realnym posiłkiem było bezpośrednio powiązane z rozumieniem jej jako pokarmu. Tak też jest przedstawiana Eucharystia we wszystkich wczesnych świadectwach.

1.2.1. Teologia Janowa

Ewangelia według św. Jana powstała w ostatnim dziesięcioleciu I w., a zatem została napisana nie tylko później niż ewangelie synoptyczne, ale także później niż eucharystyczne teksty w *Didache*. Święty Jan przedstawia w niej oryginalną i odmienną od synoptycznej i Pawłowej teologię Eucharystii³⁵.

Tak późny czas powstania tej Ewangelii sprawił, że odzwierciedla ona pojawiające się już w gminach chrześcijańskich polemiki, zwłaszcza spory dotyczące osoby Jezusa Chrystusa. Dotyczy to również zawartej w niej teologii Eucharystii. Święty Jan nie przekazał w swojej relacji z Ostatniej Wieczerzy opisu ustanowienia Eucharystii, natomiast poświęcił jej wiele miejsca w innych tekstach swojej Ewangelii. Przede wszystkim na uwagę zasługuje rozdz. 6, którego centralną częścią jest *Mowa o chlebie życia*. Ponieważ mowy Jezusa w przekazie Janowym mają specyficzny charakter, daleko odbiegający od charakteru mów Jezusa w ewangeliach synoptycznych, powszechnie przyjmuje się, że nie są to dosłowne zapisy wypowiedzi Jezusa, ale zredagowane przez Jana traktaty, przedstawiające naukę Zbawiciela. Również i *Mowę o chlebie życia* należy tak traktować. Jan umieszcza tę mowę Jezusa bezpośrednio po cudzie rozmnożenia chleba. Przez takie zestawienie i liczne bezpośrednie nawiązania podkreśla, że rozmnożenie chleba nie było jedynie nakarmieniem głodnych rzesz, ale danym od Boga znakiem, wskazującym, że Jezus jest

³⁵ J. GIBLET, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana* (J 6), „Concilium” 1968 (1–10), s. 568–574, oraz podana tam literatura; J. KUDASIEWICZ, *Tajemnica Eucharystii...*, s. 224–228.

tym, który zstąpił z nieba oraz zapowiadającym prawdziwy pokarm – Eucharystię. Opisy cudów rozmnożenia chleba przekazują wszyscy ewangelisti (Mt 14,13–21; Mk 6,30–43; Łk 9,10–17), ale oryginalnością Czwartej Ewangelii jest podkreślenie, że Jezus osobiście rozdawał chleb ludziom (J 6,11). Takie podkreślenie jest uzupełnieniem słów Jezusa: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba... chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,51).

W *Mowie eucharystycznej* istnieją wyraźne odniesienia do Starego Testamentu. Przede wszystkim znajdujemy tam nawiązanie do manny, pokarmu, jaki Bóg dał Żydom na pustyni (J 6,31–33). Jezus wskazuje, że tamten pokarm nie był jeszcze właściwym pokarmem, a tylko zapowiedzią, albowiem przodkowie, którzy go jedli – pomierali (J 6,58). W tekście tym jest również aluzja do Ps 78,24: „spuścił jak deszcz mannę do jedzenia, dał im zboże z nieba”. Prawdziwym pokarmem, zapowiadany przez *Księgę Wypięcia* i psalm jest dopiero ten pokarm, który daje Jezus – Jego Ciało i Krew.

Wielu biblistów dopatruje się w *Mowie* również odniesień do Księg Mądrościowych. Tekst: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy” (J 6,27), przywołuje skojarzenia ze słowami Mądrości z *Księgi Przysłów*: „nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam” (Prz 9,5) oraz tekstami paralelnymi.

Skutkiem spożywania „chleba życia”, „chleba, który da Jezus”, czyli Jego Ciała, jest życie na wieki, życie wolne od śmierci (J 6,50–51). Jednocześnie w całej *Mowie* przewijają się dwa warunki otrzymania życia wiecznego: spożywanie chleba życia oraz wiara w Syna Człó-

wiecznego, czyli w to wszystko, co Jezus ogłasza o swojej osobie: że z nieba zstąpił, że daje życie światu.

Najbardziej charakterystyczne i intrygujące słowa w *Mowie Jezusa* to stwierdzenie: „chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,51b). Zwrot „za życie świata” jest przez komentatorów wiązany z zapowiedzią śmierci, jednocześnie przypomina przekazaną przez innych Ewangelistów formułę słów ustanowienia Eucharystii. A zatem istnieje pewien związek między faktem, że Jezus jest źródłem życia wiecznego a faktem Jego śmierci na krzyżu.

Słownictwo św. Jana w odniesieniu do ciała Syna Człowieczego i spożywania tego ciała jest niesłychanie konkretne, realistyczne. Ciało to *sarks*, natomiast jego spożywanie jest określone czasownikiem *trogo*, mającym znaczenie przeżuwania, rozgryzania. A zatem św. Jan chce jak najmocniej podkreślić materialne, nie symboliczne i nie przenośne znaczenie słów o spożywaniu ciała Syna Człowieczego w Eucharystii. Takie mocne podkreślanie materialności bywa wiązane z polemiką z pojawiającymi się już tendencjami doketystycznymi, odmawiającymi Jezusowi prawdziwego człowieczeństwa, czyli przede wszystkim prawdziwej cielesności. Jednocześnie, w tej samej mowie (w. 63) znajdujemy przeciwwagę dla skrajnie materialnego pojmowania słów *Mowy eucharystycznej*: „Duch daje życie, ciało na nic się nie

przyda”. Z drugiej strony wielokrotne podkreślanie, że Jezus „z nieba zstąpił” (w. 42) wskazuje na polemikę przeciwną, z tendencjami odmawiającymi Jezusowi boskości.

Podsumowując, można powiedzieć, że Eucharystia w teologii św. Jana jest przedstawiana przede wszystkim jako Ciało Chrystusa – pokarm dający życie wieczne. *Mowa eucharystyczna* Jezusa jest wygłoszona bezpośrednio po cudzie rozmnożenia chleba, a odniesienia do Starego Testamentu nawiązują wyłącznie do obrazów Boga karmiącego swój lud (manna w Wj 16, chleb aniołów i pokarm z nieba w Ps 77, Mądrość karmiąca), nie nawiązują natomiast do ofiar starotestamentalnych. Tym pokarmem jest sam Jezus jednocześnie w swojej cielesności i boskości – Eucharystia jest najściślej powiązana z tajemnicą bóstwa i człowieczeństwa Jezusa, przy czym Jego człowieczeństwo wyraża się w cielesności i śmierci. Śmierć Jezusa jest ofiarą – ofiarowaniem swego życia za życie świata. Jednocześnie, choć św. Jan bardzo mocno podkreśla cielesny charakter Eucharystii, jest

jak najodleglejszy od takiego jej traktowania, jakoby sam fakt spożywania przynosił automatycznie skutki. Spożywanie Eucharystii jest aktem wiary i tylko jako taki akt wiary przynosi owoc obiecany przez Jezusa. Spożywanie Eucharystii – chleba życia – jest więc nierozdzielnie związane z wiarą w Syna Człowieczego, w to, że Jezus od Boga przyszedł. Owocem spożywania Ciała i Krwi Jezusa jest już te-

raz życie w Jezusie i przez Jezusa, czyli dzięki Niemu, a po śmierci wskreszenie i życie wieczne, życie we wspólnocie z Jezusem.

Święty Jan nie podkreśla powiązania Eucharystii z ostatnimi chwilami życia Jezusa ani z Jego męką. Najbardziej widoczny jest brak odniesienia do momentu jej ustanowienia, Ostatniej Wieczerzy. Eucharystia jest dla niego raczej żywą, stale aktualną, zbawczą i karmiącą obecnością Jezusa wśród wierzących, przedłużeniem i rozwi-

nięciem tej pomocnej obecności, jaką ofiarował Izraelitom Bóg w Starym Testamencie.

Powyższe wnioski pozwalają stwierdzić, że Janowe pojmowanie Eucharystii przede wszystkim jako pokarmu jest niejako naturalnym teologicznym rozwinięciem tej linii rozumienia Eucharystii, jaką znajdujemy w *Dziejach Apostolskich* i potem w *Didache*, tzn. Eucharystii jako obrzędu sprawowanego przy posiłku i opartego na żydowskich obrzędach domowych, celebrującego spełnianie się obietnic dawanych przez Boga swojemu ludowi w czasach Starego Testamentu³⁶.

1.2.2. Ignacy Antiocheński

Ignacy jest reprezentantem tradycji małoazjatyckiej. Choć już za czasów Ignacego gminy chrześcijańskie Małej Azji składały się przede wszystkim z chrześcijan nie wywodzących się z judaizmu, ich powiązanie z kulturą grecką nie było zbyt silne, natomiast silna była ich zależność od kultury żydowskiej, której pewne elementy przejęli wraz z chrześcijaństwem. Byli oni niewątpliwie otwarci na wpływy tradycji judeochrześcijańskiej. Bardzo żywe było tam dziedzictwo zarówno św. Pawła, który przecież ewangelizował Małą Azję, jak i św. Jana Apostoła³⁷. Święty Ireneusz, kontynuator tradycji małoazjatyckiej, wspomina swoje dzieciństwo w Smyrnie, gdzie słuchał opowieści biskupa Polikarpa o jego spotkaniach z Janem Apostołem³⁸.

³⁶ Fakt, że u św. Jana widać w formie bardziej rozwiniętej te same wątki teologiczne, które pojawiają się w 9 i 10 rozdz. *Didache*, jest w zasadzie przyjmowany przez komentatorów, choć oczywiście dyskusje na temat tej zależności nie są zakończone, patrz przyp. Error: Reference source not found.

³⁷ O ile zależność św. Ignacego od św. Pawła jest bezdyskusyjna, to problem jego zależności od św. Jana jest szeroko omawiany. W zasadzie nikt nie neguje tych zależności, natomiast dyskutowany jest ich charakter. L. Wehr gruntownie analizuje ten problem i wskazuje, że nie ma u Ignacego żadnego cytatu ze św. Jana, istnieje zaś duża zbieżność koncepcji teologicznych. Wnioskuje na tej podstawie, że mamy tu do czynienia ze wspólnym źródłem i równoległym rozwojem, a nie bezpośrednią zależnością, L. WEHR, *Arznei der Unsterblichkeit...*, s. 31, 36, 367–375. Później jego opinię w zasadzie potwierdza B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten...*, s. 139–140.

³⁸ Zob. HE 5,20,5–7.

Ignacy był biskupem Antiochii, miasta, w którym działał św. Paweł i jego listy są skierowane przede wszystkim do gmin założonych przez św. Pawła. Choć więc żyjący w tych gminach chrześcijanie, również ci nawróceni przez św. Pawła, byli przeważnie pochodzenia nieżydowskiego, jednak sam fakt, że chrześcijaństwo przyniósł tam św. Paweł, a więc faryzeusz będący dzieckiem tradycji judaistycznej, sprawił, iż w gminach tych istniała świadomość powiązań chrześcijaństwa z judaizmem. Świadcstwo takiej świadomości znajdujemy zresztą w listach Ignacego. W *Liście do Magnezjan*, pisze:

Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie wzeszło jak słońce.

Jest rzeczą bezsensowną mówić o Jezusie Chrystusie i zarazem żyć po żydowsku, bo to nie chrześcijaństwo przyjęło judaizm, lecz judaizm chrześcijaństwo, w którym zgromadzili się wszyscy ludzie wierzący w Boga³⁹.

Teksty te pokazują, że Ignacy jest świadomy istnienia bardzo silnych powiązań chrześcijaństwa z judaizmem. Właśnie z tej świadomości wynika potrzeba jasnego rozróżnienia i ustalenia, jakie zależności mogą zachodzić między tymi religiami. Refleksja Ignacego idzie w kierunku podkreślania różnic i wskazywania wyższości chrześcijaństwa. Taka polemiczna refleksja nie byłaby potrzebna, gdyby wpływy judaistyczne nie oddziaływały w istotny sposób na życie gminy⁴⁰, a zatem niezwykle charakterystyczny fakt, że Ignacy w swoich listach nie odwołuje się do Starego Testamentu, najprawdopodobniej jest wynikiem nie tyle braku głębszych odniesień Ignacego do tradycji starotestamentalnej, ile jego świadomej tendencji do podkreślania istotnej nowości i „samodzielności” chrześcijaństwa wobec judaizmu.

A zatem praktyka i rozumienie Eucharystii w gminach małoazjatyckich rozwijały się przede wszystkim jako kontynuacja i rozwój tra-

³⁹ Magn 9,1; 10,3.

⁴⁰ M. G. Goulder mówi wręcz o „ciśnieniu” tendencji judaizujących, jakie panowało w kościołach małoazjatyckich, M. G. GOULDER, *Ignatius' „Docetists”*, VigChr 53 (1999), s. 19.

dycji św. Pawła, św. Jana oraz w dialogu i opozycji wobec tendencji judeochrześcijańskich Palestyny i Syrii.

Święty Ignacy w swoich listach bardzo często nawiązuje do Eucharystii. Nigdy jednak nie poświęca jej dłuższych rozważań. Zawsze są to uwagi i napomnienia pisane niejako „przy okazji”, na marginesie innych tematów. Najczęściej Eucharystia jest wspominana, gdy Ignacy podejmuje problematykę jedności kościelnej, czyli jedności gminy zgromadzonej wokół biskupa⁴¹. Kilkakrotnie odniesienia eucharystyczne pojawiają się w związku z męczeństwem, na jakie oczekiwał Ignacy⁴². Trzecim kontekstem jest polemika z herezjami, głównie tendencjami doketystycznymi⁴³.

1.2.2.1. Eucharystia – pokarm

W Nowym Testamencie wyrażenie *eucharystia* występuje często, ale głównie w postaci czasownikowej jako określenie dziękczynienia, przede wszystkim wobec Boga, natomiast rzadko wobec ludzi. Termin ten w Nowym Testamencie nie jest jeszcze nazwą własną zgromadzenia eucharystycznego. Natomiast w listach Ignacego, podobnie jak wcześniej w *Didache*, pojęcie to, choć występuje jeszcze także w znaczeniu ogólnym, zaczyna nabierać konkretnego znaczenia zarówno jako określenie aktu liturgicznego, jak i samego chleba eucharystycznego. Jest już pojęciem usamodzielnionym, specyficznym – nazwą własną Eucharystii.

Dwa razy występuje u Ignacego pojęcie *eucharystia* jako określenie obrzędu. W *Liście do Efezjan* pojęcie to ma znaczenie ogólne, określające wszelkie zgromadzenie⁴⁴. Natomiast w *Liście do Smyrnieńczyków* jest mowa o zgromadzeniu eucharystycznym w sensie ści-

⁴¹ Ef 5,2–3; 13,1; 20,2; Magn 7,2; Filad 4,1; Smyrn 8,1–2; Pol 4,2.

⁴² Rz 4,1; 7,3.

⁴³ Magn 4,1; Smyrn 7,1. M. D. Goulder stwierdza, że dokeci, z którymi polemizował Ignacy, wyznawali tę samą doktrynę, co ebionici, z którymi walczył Ireneusz oraz że zarówno jedni, jak i drudzy wywodzili się z kręgów judeochrześcijańskich. Polemika Ignacego z tendencjami judaizującymi była więc bardzo mocno powiązana z jego polemiką antydoketystyczną, M. G. GOULDER, *Ignatius' „Docetists”*..., s. 29–30.

⁴⁴ Ef 13,1: Eucharystia Boża, modlitwa pochwalna: Spoudēzete oân puknōteron sunśresqai e„j eÛcharist...an qeoà ka^ e„j dōxan. (patrz też R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche*, w: *L'Eucharistie*, s. 56)

słym⁴⁵. Jednak Ignacy, pisząc o Eucharystii, przedstawia ją przede wszystkim jako pokarm:

Uczynię to [napiszę do Was], jeśli tylko mi Pan objawi, że w łasce Jego imienia każdy z was i wszyscy razem gromadzicie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie z rodu Dawida według ciała, Synu Człowieczym i Synu Bożym, aby słuchać biskupa i kapłanów w nienaruszonym posłuszeństwie, łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie⁴⁶.

W tym tekście Ignacy określa Eucharystię nie jako chleb i wino, lecz po prostu jako chleb, który zarówno za jego czasów, jak i dzisiaj jest symbolem wszelkiego pokarmu. Eucharystia jest chlebem. Ignacy używa pojęcia chleb i określa go poprzez kilka przydawek: czysty, Boży⁴⁷. Ignacy również mówi o Eucharystii ogólnie jako o pokarmie. Nazywa ją „pokarmem nieśmiertelności”, „lekarstwem nieśmiertelności”⁴⁸, „darem Bożym”⁴⁹. Żadnego z wymienionych tu określeń nie znajdziemy w Nowym Testamencie. A zatem mamy do czynienia z owocem podejmowanej przez Ignacego refleksji nad pojęciem chleba eucharystycznego. Wskazują one, że dla Ignacego spożywanie pokarmu eucharystycznego łączyło się najściślej z wiarą w zmartwychwstanie. Przyjmowanie chleba eucharystycznego jest znakiem i początkiem przyjmowania największego daru, jaki przyniósł nam Chrystus – nieśmiertelności.

⁴⁵ Smyrn 8,2: Eucharystia, którą sprawuje się pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci (jako czynność): 'Eke...nh beba...a eÛcarist...a 'ge...sqw, ¹ ØpŌ TMp...skopon oâsa Å ú "n aÛtŌj TMpitřšyV. "Opou "n fanĭ Đ TMp...skopoj, TMke' tŌ plÁqoj æstw, éšper Ópou "n Ī CristŌj 'Ihsoāj, TMke' ¹ kaqolik¼ TMkkllhs...a. OŬk TMxŌn TMstin cwr'j toā TMpiskŌpou oŬte bapt...zein oŬte ċgġphn poie'n. (Choć jest tu mowa, że niekoniecznie biskup musi przewodniczyć zgromadzeniu, R. JOHANNY uważa, że w tym wypadku mamy do czynienia z Eucharystią w sensie ścisłym, R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche...*, s. 66).

⁴⁶ Ef 20,2.

⁴⁷ Rz 4,1 – kaqarŌj czysty; Ef 5,2 i Rz 7,3 – Boży.

⁴⁸ Ef 20,2 Lekarstwo nieśmiertelności, środek na to, by nie umrzeć: »na Yrton klĭn-tej, Ōj TMstin fĕrmakon ċqanas...aj, ċnt...dotoj toā m¼ ċpoqane'n, ċll' zĀn TMn 'Ih-soà Cristù di' pantŌj. R. JOHANNY udowadnia, że Ignacy stosuje tutaj do Eucharystii termin techniczny, pochodzący z greckiego słownictwa medycznego. Oznaczał on maść stworzoną przez boginię Izydę, zdolną leczyć wszelkie rodzaje chorób, R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche...*, s. 69.

⁴⁹ Smyrn 7,1.

1.2.2.2. Eucharystia – Ciało i Krew Chrystusa

Termin *eucharystia* oznacza u Ignacego także Ciało Chrystusa oraz Krew Chrystusa. O doketach pisze:

Powstrzymują się oni od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił. Tak więc ci, co odmawiają daru Boga, umierają wśród swoich dysput⁵⁰.

Natomiast wierzących w swoich gminach napomina:

Starajcie się uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego⁵¹.

Sformułowania te są bezpośrednim odwołaniem się do słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Ignacy używa tych pojęć w kilku różnych kontekstach. Są to jedne z najważniejszych dla niego określeń Eucharystii. Bardzo mocno podkreśla, że w Eucharystii mamy do czynienia z realnym Ciałem i Krwią Jezusa w postaci chleba i wina. Tak mocne akcentowanie wynika, jak widać w przytoczonym tekście, z konieczności przeciwstawienia się istniejącym już tendencjom doketystycznym. Polemika z tymi tendencjami pojawia się w listach Ignacego wielokrotnie⁵². Ta polemika sprawia, że Ignacy mocno podkreśla powiązanie realności Ciała i Krwi Jezusa w Eucharystii z realnością Wcielenia.

Eucharystyczne Ciało i Krew Jezusa są jednocześnie znakiem jedności: Eucharystia więc jednoczy przyjmujących ją z Jezusem, a przez to jednoczy ich pomiędzy sobą, tworzy jedność Kościoła⁵³.

Ignacy, pisząc o Ciele i Krwi Jezusa, najdobitniej wyraża swoją wiarę w realność przemiany, jaka dokonuje się podczas Eucharystii. Jednak, choć mówi o „ciele, które cierpiało za nasze grzechy”, nie wiąże on bezpośrednio Eucharystii jako Ciała i Krwi Jezusa z męką

⁵⁰ Smyrn 7,1: di^l tō m³4 ðmologeⁿ t³4n eŰcarist...an s£rka e²nai toà swtAroj¹ mîn 'Ihsoà Cristoà t³4n Øp⁹r tîn jmartiîn¹ mîn paqoàsan, çn tî chrstOthti ð pat³4r ½geiren.

⁵¹ Filad 4,1: Spoud£sate oân mi' eŰcarist...v crÁsqai· m...a gr s'rx toà kur...ou¹ mîn 'Ihsoà Cristoà ka' 'n pot⁹urion e,,j ›nwsin toà a†matoj aŰtoà, 'n quasiast⁹urion, æj eCEjTM p...skopoj ¢ma tù presbuter...J ka' diakŌnoij, to:j sundoŰloij mou· †na ŌTM n.

⁵² Smyrn 1–3; Trall 9.

⁵³ Zob. także. R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche...*, s. 56–57.

Jezusa. Punktem łączącym Eucharystię i mękę Chrystusa jest ścisły związek, jaki zachodzi między męczeńską śmiercią Jezusa a męczeństwem Jego wyznawców. Ignacy pojmuje swoje męczeństwo jako „naśladowanie męki swojego Boga”⁵⁴ i jako ostateczne wypełnienie tego, co dokonuje się w każdej Eucharystii: cielesne zjednoczenie z Jezusem. W tym sensie pojmuje on swoje zbliżające się męczeństwo jako ostateczne wypełnienie funkcji biskupa – przewodniczącego Eucharystii. Do tej pory sprawował Eucharystię, teraz męczeńska śmierć będzie ostateczną, najpełniejszą Eucharystią⁵⁵.

Jak więc widzimy, Ignacy używa pojęć „Ciało i Krew Jezusa”, gdy mówi o Eucharystii jako znaku jedności kościelnej, w kontekście antydoketystycznym oraz gdy wiąże Eucharystię z czekającym go męczeństwem.

1.2.2.3. Podsumowanie

Ignacy kontynuuje i rozwija tę teologię Eucharystii, którą znajdujemy w Nowym Testamencie, przy czym łatwo zauważyć, że odnosi się bardziej do św. Pawła niż do tradycji Janowej. Eucharystia jest punktem centralnym życia Kościoła i pojedynczego chrześcijanina. O jej wadze świadczy także duża liczba wzmianek w *Listach*.

Jednocześnie możemy u Ignacego znaleźć wiele śladów wskazujących na zbieżność z tradycjami eucharystycznymi wspólnoty didachejskiej. Przede wszystkim Eucharystia jest zgromadzeniem, dziełem wspólnoty. Choć bowiem Ignacy podkreśla bardzo mocno znaczenie biskupa⁵⁶, to podmiotem sprawującym Eucharystię jest gmina, wspólnota. Celem zgromadzenia eucharystycznego jest wspólne wysławianie Boga i przyjmowanie jego pokarmu.

⁵⁴ Rz 6,3.

⁵⁵ Szerzej na ten temat patrz s. 155.

⁵⁶ B. Mokrzycki wskazuje na jedność z biskupem jako na podstawowy element teologii Eucharystii u Ignacego, B. MOKRZYCKI, *Z dziejów liturgii mszalnej: Czasy Ojców Apostolskich...*, s. 124 n.

Eucharystia jest pokarmem⁵⁷. Co prawda bezpośredni związek z żydowskimi błogosławieństwami przy posiłku nie jest u Ignacego widoczny, ale Eucharystia, podobnie jak w *Didache*, jest przedstawiana przede wszystkim jako pokarm duchowy, umacniający w wierzących życie Boże, a przede wszystkim dający przyjmującym go nieśmiertelność. Jest to pokarm, który Jezus zostawił nam na drogę życia, jako pokarm naszej duszy i jednocześnie jako zadatek naszej nieśmiertelności. Eucharystia jest Ciałem i Krwią Jezusa. Przyjmując ją, chrześcijanie łączą się więc w jedno z Jezusem. Śmierć, zwłaszcza męczeńska, jest takim eucharystycznym zjednoczeniem ze Zbawicielem. Można powiedzieć, że Ignacy rozwija już „duchowość eucharystyczną”.

Jednak pomimo głębokiej zależności Ignacego i całego Kościoła antiocheńskiego od teologii Pawłowej, zaznaczają się znaczące różnice między Pawłowym a Ignacjańskim przedstawianiem Eucharystii. W *Listach* Ignacego nie pojawiają się dwa podstawowe pojęcia, jakich św. Paweł używa na określenie Eucharystii: „Wieczerza Pańska” i „Stół Pański” (*Kyriakon deipnon*, *trapeza Kyriou*, 1 Kor 11,20; 10,21). Nie znajdujemy również u Ignacego żadnych odniesień do momentu ustanowienia Eucharystii oraz do słów konsekracji. Eucharystia nigdy nie jest nazywana „pamiętką”. Są to istotne elementy teologii Pawłowej. Natomiast dokładnie te cechy refleksji Ignacego, które odróżniają ją od św. Pawła, zbliżają ją do pojmowania Eucharystii, jakie odnajdujemy w *Didache* 9–10.

Jednocześnie daje się zauważyć u Ignacego istotna ewolucja w porównaniu ze świadectwami z *Dziejów Apostolskich*. Eucharystia nie ma już charakteru liturgii domowej, staje się dziełem Kościoła. Ignacy zaczyna już opisywać ją pojęciami takimi, jak „ołtarz” i „świątynia”. Tu niewątpliwym jest wpływ św. Pawła i jego teologii „świątyni” i ofiary. Eucharystia jest też zgromadzeniem, jest znakiem jedności Kościoła. Jest publicznym, kościelnym kultem Bożym. Ta jedność i

⁵⁷ Charakterystyczne jest, że H. MOLL w obszernym studium, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975, s. 102, właściwie nie zauważa motywu Eucharystii jako pokarmu u Ignacego. Jako motywy refleksji eucharystycznej Ignacego wylicza: jedność Kościoła, wspomnienie cierpień i zmartwychwstania Chrystusa oraz zjednoczenia z cierpiącym i zmartwychwstałym Chrystusem jako owoc Eucharystii.

ten kult może istnieć tylko wokół biskupa. Ignacy podkreśla wagę jedności z biskupem zarówno gdy chodzi o sprawowanie Eucharystii, jak i w innych aspektach życia gminy.

Ignacy nie odnosi Eucharystii do żadnych obrzędów starotestamentalnych.

1.2.3. Polikarp ze Smyrny

Święty Polikarp, urodził się między 70 a 80 r., czyli jeszcze w czasach apostołskich, a pochodził z rodziny nieżydowskiej, chrześcijańskiej⁵⁸. Był uczniem św. Jana Apostoła i sam św. Jan wyznaczył go na biskupa Smyrny. Polikarp jest zatem reprezentantem tej samej tradycji co św. Ignacy Antiocheński, zresztą obydwaj znali się i ogromnie szanowali. Przechował się jeden, a właściwie dwa listy św. Polikarpa do Filipian. Zostały one połączone w jedną całość. Dopiero ostatnie badania wykazały, że są to dwa odrębne listy. Pierwszy list, rozdz. 12 *Listu do Filipian*, jest tylko krótkim biletem napisanym bezpośrednio po przejeździe św. Ignacego przez Filippi, drugi, czyli pozostały tekst, powstał później. Jest to tekst typowo duszpasterski, praktyczny, a więc podobny do listów św. Ignacego. O ile jednak św. Ignacy wielokrotnie w swoich listach podejmuje problematykę eucharystyczną, u Polikarpa nie pojawia się ona wcale. Najbardziej charakterystyczny w tym względzie jest rozdz. 6, poświęcony zadaniom prezbiterów. Wśród licznych posług, jakie winni oni wypełniać, nie znajdujemy wzmianki o sprawowaniu Eucharystii. Nie pojawia się zresztą również żadna zachęta do nauczania. Można postawić dwie przeciwstawne hipotezy. Albo obie te funkcje były oczywistą częścią zadań kapłańskich i dlatego nie wymagały żadnych doraźnych zachęt, albo co bardziej prawdopodobne, obie te funkcje, sprawowanie Eucharystii i nauczanie, zarezerwowane były dla biskupa⁵⁹.

Również w swojej polemice przeciw doketom (rozdz. 7) św. Polikarp nie nawiązuje do Eucharystii. Obrona realności wcielenia Chrystusa

⁵⁸ Szerzej na temat Polikarpa i jego pism zob. *Pierwsi świadkowie*, s. 149 n.

⁵⁹ W przekładzie A. ŚWIDERKÓWNY, zamieszczonym w *Pierwsi świadkowie*, jest używane słowo „kapłani”, w oryginale jest *presbiteroi*, a wobec braku pewności co do ich funkcji, lepiej jest chyba oddawać greckie *presbiteroi* przez słowo „prezbiterzy”. M. Starowieyski jednak uznał, że greckie *presbyteros* należy tłumaczyć zawsze jako „kapłan”, zob. M. STAROWIEYSKI, *Słowniczek*, hasło „kapłan”, s. 410.

i prawdziwości Jego śmierci na krzyżu nie kojarzy mu się, przeciwnie niż Ignacemu, z problematyką realności Ciała i Krwi w Eucharystii.

1.2.4. Justyn – Pokarm, Ciało i Krew Jezusa

Święty Justyn jest oczywiście najbardziej znany jako autor obszernych opisów sprawowania Eucharystii. Nie są to jednak jedyne jego teksty o tej tematyce. W swoich dziełach wraca on wielokrotnie do problematyki eucharystycznej. Píše także o Eucharystii jako pokarmie:

Jak za sprawą Słowa Bożego wcielony nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus przybrał i ciało, i krew dla naszego zbawienia, tak samo pokarm, co stał się Eucharystią, przez modlitwę jego własnego Słowa, ożywia przez przemienienie krew i ciało nasze. Ten pokarm jest, taką mamy naukę, ciałem i krwią właśnie wcielonego Jezusa.

¶Il' Ōn trŌpon di' lŌgou geoà sar-
kopiqhēj 'Ihsoàj CristŌj Ð swtʒar
¹mîn ka^ sērka ka^ aEma Øp[✠]
swthr...aj ¹mîn æscen, oŬtwj ka^
tʒn di' eŬcÁj lŌgou toà par' aŬtoà
eŬcaristhq«san trof»n, TMx Áj
aEma ka^ sērkej kat' metabolʒn
tršfontai ¹mîn, TMke...nou toà sarko-
poh qšntoj 'Ihsoà ka^ sērka ka^
aEma TMdidEcqhmen eʒnai⁶⁰.

Tekst ten wskazuje, że Justyn podejmuje już refleksję nad tym, co dokonuje się podczas Eucharystii. Za punkt wyjścia przyjmuje przekazane słowa Jezusa ustanawiające Eucharystię i stara się wyjaśnić, jak dokonuje się zapowiedziana przemiana. Warto zwrócić uwagę na słowa: „taką mamy naukę”. Ich prostota i charakter zdania wtrąconego wskazuje, że Justyn nie tylko przyjmuje prawdę, że pokarm eucharystyczny jest Ciałem i Krwią Jezusa, ale także uważa ją za oczywistą część wiary chrześcijańskiej: nie podlega ona dyskusji, nie wymaga obrony. Jednocześnie prawda ta tak zupełnie należy do sfery wiary, że nie staje się dla Justyna przedmiotem filozoficznej refleksji. Fakt więc, że Eucharystia jest Ciałem i Krwią Jezusa, pojmuje Justyn bardzo dosłownie⁶¹.

⁶⁰ Ap I,66,2.

⁶¹ J. Betz mówi, że Justyn uznawał „somatyczną” obecność Ciała i Krwi Jezusa w Eucharystii, J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979, s. 34–35.

Rozumowanie swoje odnośnie do przemiany eucharystycznej Justyn opiera na analogii przemiany eucharystycznej z wcieleniem. Porównuje więc przemianę chleba i wina do tego, co dokonało się w akcie wcielenia i nie nawiązuje do męki Jezusa⁶². Tak jak Słowo Boże przyjęło ciało i krew dla naszego zbawienia, tak samo Słowo Boże wstępuje podczas sprawowania Eucharystii w chleb i wino i stają się one Ciałem i Krwią. Ta sama analogia dotyczy skutków przyjmowania Eucharystii: tak samo jak wcielenie dokonało się dla naszego zbawienia, tak i przyjmowanie Eucharystii „ożywia przez przemienienie ciało i krew nasze”, a zatem jest zadatką zmartwychwstania naszego ciała. Co więcej, przez Eucharystię już teraz dokonuje się przemienienie (*metabole*) naszego ciała, upodabnia się ono do Ciała Chrystusa.

W przytoczonym tekście Justyn stwierdza ponadto, że mocą przemieniającą chleb i wino w Ciało i Krew Jezusa jest „modlitwa Jego własnego Słowa”. Natomiast w opisie obrzędu Eucharystii zaznacza, że chleb i wino stają się Eucharystią po modlitwie, jaką zanosi nad nimi przełożony⁶³. Justyn nie wyciąga jeszcze z tego zestawienia wniosku, że przełożony podczas obrzędu eucharystycznego wstępuje „w imieniu” czy „w zastępstwie” Jezusa, ale w pewnym sensie już otwiera drogę ku takiemu pojmowaniu roli celebransa Eucharystii.

Justyn mówi o Eucharystii jako pokarmie, natomiast nie mówi o niej jako napoju. Mówi także wielokrotnie o zbawczej mocy Krwi Chrystusa, ale w innym kontekście i nigdy nie wspomina o niej jako o napoju. Krew jest tym, co obmywa i to obmycie krwią ocala od śmierci, natomiast nie jest napojem.

Krew, zgodnie z powszechnie w starożytności przyjmowaną symboliką, ma w sobie moc oczyszczania⁶⁴. Justyn podejmuje tę sym-

⁶² Por. M. JURJON, *Justin*, w: *L'Eucharistie*, s. 80; również B. Kollmann podkreśla, że Justyn wiąże moc pokarmu eucharystycznego przede wszystkim z wcieleniem Jezusa, a nie Jego męką, B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten...*, s. 146.

⁶³ Ap I, 67, 5.

⁶⁴ Zob. R. RUMIANEK, *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), nr 1, s. 77–83.

bolikę: odnosi moc krwi do męki Jezusa. Interpretując wyrażenie z *Księgi Rodzaju* „w winie prac będzie swą odzież, w krwi winogron swoją szatę” (Rdz 49,11), powiada, że słowa te

były zapowiedzią męki, jaką miał cierpieć (Jezus), by krwią swoją oczyścić tych, co w Niego wierzą. Suknia bowiem, o której mówi Duch Boży przez Proroka, to wierni jego [...] Owo zaś wyrażenie *krew winogron* oznacza, że ten, który się zjawi, ma wprowadzić krew, lecz nie pochodzi ona z nasienia ludzkiego, tylko z mocy Bożej⁶⁵.

Trudno nie zauważyć, że Justyn dokonuje tutaj próby takiej alegorycznej interpretacji wina, „krwi winogron”, która ma wykazać, że to starotestamentalne proroctwo zapowiada boskie pochodzenie Jezusa. A zatem, choć głównym tematem jest męka Jezusa i jej oczyszczająca moc, Justyn podejmuje także problem wcielenia: krew Jezusa jest jednocześnie prawdziwą krwią i nie pochodzi z „nasienia” – a więc świadczy zarówno o prawdziwym człowieczeństwie, jak i boskim pochodzeniu Jezusa. Jednak w przytoczonym tekście Justyn nie prowadzi swej refleksji ku interpretacji eucharystycznej.

Także w innych miejscach, choć Justyn podejmuje temat oczyszczającej mocy krwi Jezusa, powiązania eucharystyczne nie są jednoznaczne. Píše, że „tak jak krew Paschy zbawiła tych, co byli w Egipcie, tak krew Chrystusowa wydrze śmierci tych, co uwierzyli”⁶⁶, a następnie rozwija tę analogię, stwierdzając, że tak jak Żydzi namaścili krwią baranka drzwi swoich domów, tak teraz wierni namaszczać krwią Baranka swoje domy, czyli samych siebie i to ocala ich od śmierci⁶⁷. Choć trudno wyobrazić sobie, aby Justyn nie był świadomy narzucającej się analogii: wierni namaszczać swoje domy, czyli siebie – to chrześcijanie, którzy podczas Eucharystii przyjmują Krew Chrystusa, która ocala ich od śmierci, nigdzie nie pojawia się u niego refleksja na temat powiązania Paschy i Eucharystii⁶⁸. Nawet przy opisie Eucharystii, podczas której udzielano chrztu, Justyn zupełnie pomija wyjaśnienie, dlaczego chrzest odbywa się akurat w tym czasie.

⁶⁵ Ap I,32,7–10. Więcej o symbolice krwi u Justyna zob. J. CHMIEL, „*Krew winogron*” (Rdz 49,11) w *interpretacji św. Justyna Męczennika*, RBL 35 (1982), s. 342–345.

⁶⁶ Dial 111,3.

⁶⁷ Dial 40.

⁶⁸ Szerzej na ten temat patrz s. 169.

Jest to tym bardziej zastanawiające, że przy opisie Eucharystii nie-
dzielnej bardzo szeroko wyjaśnia, dlaczego jest ona sprawowana wła-
śnie tego dnia.

Justyn przejmując więc starotestamentalną ideę oczyszczającej
mocy krwi i odnosi ją do męki Jezusa, która ma moc wyrwać od śmier-
ci wierzących. Natomiast powiązanie tej idei z Eucharystią, choć nie-
wątpliwie istnieje, nie jest przez Justyna wyraźnie wypowiedziane⁶⁹.

Justyn przedstawia Eucharystię jako pokarm – Ciało i Krew Je-
zusa. Przemiana, jaka dokonuje się podczas obrzędu eucharystyczne-
go, jest przede wszystkim kontynuacją aktu wcielenia. Przyjmowanie
pokarmu eucharystycznego przemienia ciało wierzących i przysto-
wuje je do zmartwychwstania.

Justyn nigdy nie mówi osobno o Krwi Jezusa jako napoju eucha-
rystycznym, natomiast rozwija teologię zbawczej mocy tejże Krwi,
opierając ją na starotestamentalnej idei krwi, która oczyszcza i ocala
od śmierci.

Wydaje się, że refleksja Justyna o Eucharystii jako pokarmie roz-
wija się pierwotnie wokół faktu Wcielenia i obietnicy zmartwych-
wstania. Natomiast refleksję na temat zbawczej mocy krwi Jezusa Ju-
styn prowadzi niezależnie od refleksji eucharystycznej i dopiero
wtórnie zaczyna je ze sobą łączyć.

1.2.5. Ireneusz

Tradycja małoazjatycka była środowiskiem, w którym dorastał
późniejszy biskup Lyonu – święty Ireneusz. Jest on najważniejszym
świadkiem dalszego rozwoju tejże tradycji. Jednocześnie, jak to moc-
no podkreśla A. Orbe, największy znawca myśli Ireneusza, cała jego
teologia jest skonstruowana w opozycji do gnozy i w pewnym sensie

⁶⁹ W tym kontekście warto przypomnieć, że A. MC GOWAN w studium *Ascetic Eucharists...*, s. 151–155, podejmuje starą hipotezę A. HARNACKA przedstawioną w dziele *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Lipsk 1891, i usiłuje wykazać, że nawet w tekście Justyna (Ap I,65,3) wzmianka o winie mogła być pomyłką kopisty, natomiast sam Justyn pisał o chlebie i wodzie. Przedstawiona wyżej konkluzja, choć nie uprawnia do zajęcia ostatecznego stanowiska wobec tej hipotezy, czyni ją jednak nieco bardziej prawdopodobną.

zarówno struktura teologii, jak i układ głównego dzieła Ireneusza, *Adversus Haereses*, jest głęboko uwarunkowany tą opozycją⁷⁰. Inaczej mówiąc, doktryny gnostyckie z którymi polemizuje Ireneusz, wyznaczają poniekąd tematy i wokół nich koncentruje się jego teologia. Dotyczy to oczywiście również refleksji Ireneusza odnoszącej się do Eucharystii, choć jak to widzimy i u innych Ojców, problematyka Eucharystii w zasadzie nie stanowi bezpośredniego przedmiotu polemiki z gnostykami⁷¹.

Gnoza spekulowała na temat zależności wzajemnych bóstw oraz generalnie widziała świat stworzony jako do głębi heterogeny, czyli będący dziełem dwóch, zupełnie różnych, zwalczających się sił. Podział przebiegał albo po linii duch – materia, albo, jak np. u Marcjona, między Starym i Nowym Testamentem⁷².

W odpowiedzi na takie teorie gnostyckie Ireneusz podkreśla ideę wszechmocy jedynego Boga. Wskazuje, że Bóg jest wolny i suwerenny w swoim działaniu. Bóg nie potrzebował stworzenia i nadal nie potrzebuje niczego od stworzenia. Bóg mógł obejść się bez stworzenia, jednak nie chciał pozostać bez przedmiotu swojej miłości i dlatego dokonał aktu kreacji. Cokolwiek więc czyni i ustanawia, czyni nie z myślą o sobie, nie dla swojej własnej korzyści, ale dla dobra stworzenia⁷³. Takie rozumienie działania Boga wobec stworzenia stanowi drugi, oprócz przejętej przez niego tradycji małoazjatyckiej, istotny kontekst Ireneuszowej refleksji nad Eucharystią.

Drugą typową dla gnostyków ideą, zresztą bezpośrednio wynikającą z przedstawionej powyżej zasady dualistycznej, było kojarzenie materii z tym, co złe. Gnostycy uważali, że materia, jako stworzona przez demiurga, boga niższego, być może nawet wbrew woli boga najwyższego, jest zła i przeznaczona na zniszczenie. Człowiek zatem składa się z dwóch elementów utworzonych przez dwóch różnych bogów: materia została stworzona przez demiurga, natomiast element boski, duchowy, przynależy do boga najwyższego. W odniesieniu do

⁷⁰ DPAC, kol. 1806.

⁷¹ Zob. B. CZĘSZ, *Eucharystia w nauczaniu św. Ireneusza*, w: PN, s. 58.

⁷² O gnozie zob. np. G. QUISPÉL, *Gnoza*, Warszawa 1988.

⁷³ Zob. AH III,11,5. Teksty z *Adversus Haereses*, jeżeli nie podano inaczej, są cytowane w tłumaczeniu własnym.

koncepcji zbawienia człowieka oznaczało to, że ocalony zostanie tylko element duchowy, bo tylko on jest boski.

Ireneusz, polemizując z takimi koncepcjami, podkreśla, że jeden i ten sam Bóg stworzył ciało i duszę człowieka, i w konsekwencji również ciało ludzkie jest przeznaczone do zbawienia. Powiada wprost, że człowiek jest ciałem oraz że obrazem Boga w człowieku jest właśnie jego ciało, nie dusza. Tak samo podkreśla realność wcielenia Jezusa. Ta realność wcielenia jest z jednej strony potwierdzeniem faktu, że materia, ciało jest dobre i stworzone przez Boga, z drugiej zaś – jest gwarancją obdarowania nieśmiertelnością naszego ciała: skoro Jezus – Syn Boży – przyjął ciało takie samo jak nasze, to znaczy obdarował je nieśmiertelnością.

Polemika z gnozą sprawia więc, że w myśli Ireneusza dominują dwie wyraźne linie: z jednej strony kładzie nacisk na ciągłość między Starym i Nowym Testamentem, z drugiej zaś podkreśla wartość materii. Obydwie te linie wpływają w istotny sposób na jego refleksję eucharystyczną.

1.2.5.1. Ciało i Krew Jezusa zapowiedzią zmartwychwstania ciała

Gnostycy patrzyli na materię podejrzliwie, jako na dzieło demurga. Ireneusz w odpowiedzi rozwija obszerną teologię ciała, materii. Odnajdujemy to bardzo wyraźnie również w jego refleksji eucharystycznej:

Głupi są ci, którzy lekceważą ekonomię Bożą, nie uznają zbawienia ciała i odrzucają jego zmartwychwstanie, stwierdzając, że nie jest ono zdolne do niezniszczalności. Przecież jeżeli ciało się nie zbawi, ani Pan nie zbawiłby nas prawdziwie przez swoją Krew, ani kielich eucharystyczny nie byłby zjednoczeniem z Jego Krwią, ani chleb, który łamiemy nie byłby zjednoczeniem z Jego Ciałem (por. Ef 5,30)⁷⁴.

Eucharystia jest więc dla Ireneusza przede wszystkim świadectwem zbawienia i zmartwychwstania ciała. Dlatego czymś niezwykle istotnym, właściwie fundamentalnym jest dla niego realność cielesnego zjednoczenia, jaka dokonuje się podczas Eucharystii. Całe swoje

⁷⁴ AH V,2,2.

rozumowanie dotyczące zmartwychwstania ciała ludzkiego opiera na przeświadczeniu o realnej obecności w postaciach chleba i wina Ciała i Krwi Chrystusa. Przy czym nie tyle koncentruje się na samym fakcie przemiany, ile na jej owocach:

Tak, jak chleb ziemski przez wezwanie Boże nie jest już zwykłym chlebem, lecz Eucharystią, gdyż składa się z dwóch elementów: ziemskich i niebiańskich, tak i ciała nasze, przyjmując Eucharystię, wyzwalają się od zniszczalności, ku nadziei zmartwychwstania⁷⁵.

Jeśli więc wino mieszane w kielichu oraz przygotowany chleb, przyjmując Słowo Boże, stają się Eucharystią, czyli Krwią i Ciałem Chrystusa, i skoro dzięki nim wzrasta i z nich składa się nasze ciało, karmione Krwią i Ciałem Chrystusa, to czy nie jest ono zdolne do otrzymania daru Boga, jakim jest życie wieczne?

Szczep krzewu winnego umieszczony w ziemi przynosi owoc w swoim czasie oraz ziarno padając w ziemię rozkłada się i wschodzi, przynosząc plon w mocy Ducha Bożego, który wszystko ogarnia, a wszystko to według mądrości Bożej zostało dane do użytku człowieka. Otrzymując Słowo Boga, stają się one Eucharystią, czyli Ciałem i Krwią Chrystusa. Tak samo i nasze ciała karmione przez Ciało i Krew zostaną złożone w ziemi i po tym, jak się w niej rozłożą, powstaną pewnego dnia przez działanie Słowa Bożego⁷⁶.

Jak widzimy Ireneusz łączy Eucharystię przede wszystkim z dziełem stworzenia. Ustanowienie Eucharystii jest uwieńczeniem dzieła stworzenia. Całe stworzenie Bóg uczynił dla człowieka i człowiek karmi się darami stworzenia. Jezus bierze rzeczy stworzone, te, które służą jako pożywienie człowieka i uznaje je za swoje Ciało i

⁷⁵ AH IV,18,5, tłum. PN, s. 63.

⁷⁶ AH V,2,3.

Krew. W ten sposób kontynuuje dzieło stworzenia, podnosząc je na wyższy poziom.

Przytoczone teksty wskazują wyraźnie, że według Ireneusza mocą przemieniającą chleb i wino w Ciało i Krew jest Słowo Boga. Choć wspomniana jest moc Ducha jako tego, który sprawia, że ziarno przynosi plon, a więc w kontynuacji dzieła stworzenia, Ireneusz nie eksponuje w żaden sposób roli Ducha Świętego w Eucharystii, a zatem w dziele zbawienia⁷⁷.

Ireneusz wiąże bardzo mocno Eucharystię z wcześniejszym działaniem Boga, ze Starym Testamentem. Widzi więc ustanowienie Eucharystii przez Jezusa jako ogłoszenie Abrahamowi i jego potomstwu, że została spełniona dana im obietnica, że dostaną w posiadanie całą ziemię (Rdz 13,14 n.), a przecież nie otrzymali jej. Dlatego, aby ogłosić Abrahamowi i jego potomstwu, że obietnica już zaczyna się spełniać, Jezus tuż przed męką podnosi kielich i ogłasza, że nie będzie pił z owocu winnego krzewu aż do chwili, kiedy pić go będzie z uczniami w królestwie Ojca. Wtedy ostatecznie zostanie spełniona ta obietnica, gdyż On odnowi oblicze ziemi i przywróci chwałę synów Bożych – to oni będą dziedzicami całej ziemi. Ireneusz stwierdza, że Jezus, obiecując pić owoc winnego krzewu ze swoimi uczniami, wskazał jednocześnie na objęcie w posiadanie ziemi, w której pije się nowy owoc winnego krzewu, a także na zmartwychwstanie ciała⁷⁸.

Nietrudno zauważyć, że Ireneusz, millenarysta, również w Eucharystii, a konkretnie w słowach Jezusa o piciu z owocu winnego

⁷⁷ W teologii Ireneusza idea jedności Boga dominuje nad ideą odrębności Syna i Ducha. Syna i Ducha przedstawia Ireneusz głównie w odniesieniu do działania Boga, a zwłaszcza do stworzenia. Tu pojawia się słynny obraz Syna i Ducha jako rąk, którymi Bóg dokonuje dzieła stworzenia (AH IV, prefatio; V,1,3; V,5,1). Jednakże generalnie Ireneusz mówi mniej o Duchu niż o Synu (por. *Wykład nauki apostoelskiej*, 47 gdzie jest mowa tylko o Ojcu i Synu) i nigdy wprost Ducha nie nazywa Bogiem. To Syn posłany przez Ojca działa dla naszego zbawienia. Takie ujęcie wynika z tego, że teologia Ducha Świętego jest u Ireneusza jeszcze dość słabo rozwinięta. Dlatego zapewne Ireneusz nie mówi osobno o roli Ducha Świętego podczas przemiany eucharystycznej, zob. J. N. D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 86–89.

⁷⁸ Zob. AH V,33,1.

krzewu w królestwie Ojca, widzi zapowiedź panowania sprawiedliwych na tej ziemi na końcu czasów.

Przedstawione powyżej motywy refleksji eucharystycznej Ireneusza dochodzą do głosu także w bezpośrednich polemikach z Marcjonem i z ebionitami.

Polemika z Marcjonem

Marcjon twierdził, że Bóg Starego Testamentu jest różny od Boga Nowego Testamentu. To właśnie bóg Starego Testamentu jest według Marcjona stwórcą świata materialnego i ludzi. A zatem Jezus, jako wysłannik Boga Nowego Testamentu, zapraszał do królestwa swego Ojca ludzi stworzonych przez kogoś innego⁷⁹. Ireneusz, polemizując z Marcjonem, pisze:

Jak mógłby być uznany za sprawiedliwego Pan, który będąc synem innego Ojca (niż nasz stwórcą) brałby mimo to chleb należący do świata stworzonego i uznawał go za własne Ciało, oraz wino w kielichu i uznawał je za własną Krew?⁸⁰

A zatem przemiana chleba i wina pochodzących ze świata materialnego (czyli stworzonego) w Ciało Jezusa jest dla Ireneusza potwierdzeniem jedności Boga: ten sam Bóg, który stworzył świat materialny, wysłał Jezusa dla zbawienia tegoż świata. Ustanowienie Eucharystii jest jednocześnie potwierdzeniem prawdziwości człowieczeństwa Jezusa: poprzez pokazanie, że Jego Ciało jest tej samej natury, co nasze ciało.

Polemika z ebionitami

Ebionici uznawali Jezusa za zwykłego człowieka⁸¹ oraz sprawowali Eucharystię tylko na chlebie niekwaszonym i nie używali wina⁸². Ireneusz pisze o nich:

Niemądrzy są także i ebionici, którzy nie uznają zjednoczenia Boga z człowiekiem poprzez wiarę, jakie dokonuje się w ich duszach. Dlatego

⁷⁹ Zob. AH I,27,2; IV,33,2.

⁸⁰ AH IV,33,2.

⁸¹ Zob. TERTULIAN, *De carne Christi*, 14; oraz AH V,1,3.

⁸² Zob. KomMt ser. 79.

też nie chcą uznać, że Duch Święty przybył do Maryi i Ten, który się z Niej narodził, jest Synem Najwyższego.

[Nie wierzą, że] Bóg, Ojciec wszystkich, sprawił, że dokonało się Jego wcielenie, aby pokazać nowe zrodzenie: tak jak w pierwszym zrodzeniu odziedziczyliśmy śmierć, tak w tym nowym dziedziczymy życie.

Dlatego potępiają oni mieszaninę wina niebiańskiego i chcą być tylko wodą ziemską. Nie przyjmują bowiem Boga w tym zjednoczeniu⁸³.

Również i tutaj widzimy, jak Ireneusz bezpośrednio wiąże wiarę w Eucharystię z wiarą we wcielenie Jezusa. Zmieszanie wina z wodą w kielichu eucharystycznym odnosi bezpośrednio do zjednoczenia elementu boskiego i ludzkiego, jakie poprzez wcielenie dokonało się w Jezusie Chrystusie.

1.2.5.2. Symbolika wina i chleba

W tekstach Ireneusza dotyczących Eucharystii znajdujemy gęstą sieć powiązań symbolicznych. Jak zwykle takie odniesienia symboliczne nie są niezmiennie. Jednemu elementowi Ireneusz przypisuje różne, często wzajemnie sprzeczne znaczenia. Ale takie postępowanie jest charakterystyczne dla każdego myślenia obrazowego i nie umniejsza wartości stosowanej symboliki.

Przy lekturze tekstów Ireneusza bardzo łatwo zauważyć, że stosowana przez niego symbolika wina–krwi jest wyraźnie bogatsza niż symbolika chleba–ciała. Często mówi on najpierw o krwi, a potem o ciele⁸⁴. W sumie o krwi mówi więcej niż o ciele⁸⁵. I choć spotyka się fragmenty, w których mówi najpierw o chlebie–ciele⁸⁶, nie pojawiają się teksty poświęcone wyłącznie symbolice chleba–ciała.

⁸³ AH V,1,3.

⁸⁴ Zob. AH IV,38,1; V,2,2,3.

⁸⁵ Zob. AH V,33,1; V,33,3; w AH III,11,5 jest mowa tylko o krwi.

⁸⁶ Zob. AH III,17,2; IV,17,5; V,2,3.

1.2.5.2.1. Symbolika wina–krwi

Symbolika wina u Ireneusza, jak powiedzieliśmy, jest wyjątkowo bogata.

Słowo

Wino jest przede wszystkim symbolem Słowa: Ireneusz nazywa naukę Apostołów „Napojem życia” (AH III,4,1). Píše, że dobre jest wino ziemskie, ale lepsze było to, które zostało uczynione przez Słowo (J 2,10) (AH III,11,5). Stwierdza także, że należy pić Słowo Boże i jeść chleb nieśmiertelny, którym jest Duch Święty (AH IV,38,1). W konsekwencji chleb występuje tutaj jako symbol Ducha Świętego, co jest wyraźnym odstępstwem od powszechnie przyjętej symboliki, albowiem z reguły kojarzono Chleb ze Słowem Bożym, natomiast wino z Duchem Świętym⁸⁷.

Cielesność

Wino jest więc symbolem Słowa nauczającego oraz symbolem tego, co boskie, natomiast woda – tego, co ziemskie (AH V,1,3). Ale też Wino–Krew pojawia się w pismach Ireneusza jako symbol zupełnie przeciwny – cielesności. Wino i chleb są symbolami całości rzeczy stworzonych. Podkreślając, że Jezus świadomie używa rzeczy stworzonych i nie lekceważy ich, choć mógłby się bez nich obejść, Ireneusz przywołuje dwie sceny: przemiany wody w wino w Kanie oraz rozmnożenia chleba. Zwraca uwagę, że za każdym razem Jezus, choć nie musiał, użył materii do uczynienia cudu: mógł stworzyć wino z niczego, a jednak użył wody, którą przemienił. Mógł także nakarmić chlebem, nie używając kilku chlebów – a jednak ich użył (AH III,11,5).

Ireneusz pisze także, że „nie ma krwi, jeżeli nie pojawi się ona z żył i ciała i całej substancji człowieka” (AH V,2,2); oraz że „napój,

⁸⁷ Taka symbolika przeważa u Klemensa, choć i on przedstawia czasem chleb jako symbol Ducha (patrz s. 75), oraz u Orygenesza (patrz s. 86). Być może takie odniesienie wina–krwi do Syna–Słowa ma związek z faktem, że Ireneusz więcej uwagi w swoich pismach poświęca Synowi niż Duchowi Świętemu podobnie jak więcej mówi o winie–krwi niż o chlebie–ciele.

który otrzymuje się z winnego krzewu, należy do ciała, a nie do ducha” (AH V,33,1).

Komentując słowa z *Pierwszego Listu do Koryntian*: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa” (1 Kor 10,15), Ireneusz wskazuje, że realność cierpienia Jezusa jest kolejnym potwierdzeniem realności Jego wcielenia. Jest tu obecny wyraźny kontekst antygnostycki (AH III,17,2).

Odkupienie–oczyszczenie

Symbolika krwi, jako środka odkupienia–oczyszczenia, jest u Ireneusza tradycyjna. Pisze on, że Chrystus wybawił nas przez swoją Krew (AH III,5,3); Krwią nabył Kościół (AH III,14,2); zbawił nas swoją Krwią (AH III,16,9); Bóg przez Krew swojego Syna oczyścił wszystkie narody i uczynił czystym wszelkie stworzenie – kazał Piotrowi jeść to, co żydzi uznawali za nieczyste (AH III,12,7).

Błogosławieństwo

Krew–kielich–wino jest także symbolem błogosławieństwa, co można skojarzyć z żydowskim błogosławieństwem wypowydowanym nad kielichem⁸⁸. Ireneusz pisze, że Maryia chciała przyspieszyć uczestnictwo w kielichu, przynaglając Jezusa do cudu w Kanie (AH III,16,7), natomiast w tysiącletnim królestwie winne grona będą się prosić, aby to je wzięto do błogosławienia Pana (AH V,33,3).

1.2.5.2.2. Symbolika chleba

Ireneusz nie rozwija własnej, oryginalnej symboliki chleba, lecz nawiązuje do tradycji⁸⁹ i uznaje, że chleb, łączący w jedno mąkę i wodę, jest symbolem jedności Kościoła. W obrazie tym woda łącząca mąkę jest symbolem jednoczącej mocy przychodzącej z nieba. Ireneusz mówi o „wodzie, która przychodzi z nieba” i nie precyzuje, co jest ową mocą jednoczącą, czy chodzi o Jezusa, czy o Ducha Świętego⁹⁰. Również w zgodzie z powszechnie przyjętą tradycją chleb jest u Ireneusza symbolem wszelkiego pokarmu, w tym także i pokarmu duszy. Nie jest to jednak motyw zbyt często podejmowany. Jezus jest

⁸⁸ O kielichu błogosławieństwa patrz także AH III,17,2; III,18,3.

⁸⁹ 1 Kor 10,17; Did 9,4.

⁹⁰ AH III,17,2; IV,17,5.

doskonałym pokarmem, jaki Ojciec nam daje i dlatego daje nam go dopiero, gdy jesteśmy dorośli (AH IV,38,1 por. 1 Kor 3,2). Wreszcie, chleb, na równi z winem, jest symbolem całości rzeczy stworzonych.

Przedstawione powyżej zestawienie symboliki wina i chleba pozwala zaobserwować pewne prawidłowości. Przede wszystkim symbolika wina jest nie tylko bogatsza, ale i oryginalniejsza. Najlepszym przykładem jest przedstawienie przez Ireneusza wina jako symbolu Słowa Bożego. Poza tym można zauważyć, że Ireneusz zwykle w kontekście polemik z judaizmem mówi najpierw o chlebie, natomiast podczas swoich polemik antygnostyckich zwykle mówi najpierw o winie–krwi i poświęca im o wiele więcej uwagi. Jest to zapewne związane z faktem, że wino jest dla Ireneusza podstawowym symbolem cielesności, a więc doskonałym punktem wyjścia do polemiki z gnostycką negacją dobroci materii i faktu jej stworzenia przez Boga.

1.2.5.3. Podsumowanie

Refleksja Ireneusza nad Eucharystią jest integralną częścią jego teologii i tak jak cała teologia jest uwarunkowana polemiką z gnozą. Odzwierciedla też dwie główne linie myśli Ireneusza: podkreślanie jedności Starego i Nowego Testamentu, jako ciągłości działania tego samego Boga⁹¹, oraz podkreślanie wartości materii.

A zatem Eucharystia jest według Ireneusza zwieńczeniem dzieła stworzenia, potwierdzeniem faktu, że materia (ciało) jest stworzona przez Boga i jest dobra. Jest zapowiedzią ostatecznego wypełnienia obietnicy, jaką Bóg dał Abrahamowi. Podczas Eucharystii dokonuje się prawdziwa przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa. Jest to istota Eucharystii. Potwierdza bowiem, że Bóg uznaje materię za dobrą, za swoje ukochane dzieło. Przemiana eucharystyczna jest dopełnieniem stworzenia, potwierdzeniem prawdziwości wcielenia Jezusa i jednocześnie obietnicą, zadatkiem i gwarancją zmartwychwstania na-

⁹¹ Podkreślanie jedności Starego i Nowego Testamentu jest istotną nowością w porównaniu z teologią małoazjatycką, z której wywodził się Ireneusz. Tam, zwłaszcza u św. Ignacego, refleksja nad Starym Testamentem jest właściwie nieobecna. Nie ulega wątpliwości, że takie rozwinięcie teologii jest wynikiem intelektualnej konfrontacji Ireneusza z gnozą.

szego ciała. Ponieważ nasze ciało przyjmuje Ciało Chrystusa – staje się nieśmiertelne na podobieństwo Jego Ciała.

Trzeba w tym miejscu dodać, że jest to tylko jeden aspekt Ireneuszowej refleksji eucharystycznej. Drugi, równie bogaty, dotyczy ofiarnego charakteru Eucharystii. Zostanie on przedstawiony w drugiej części pracy.

1.2.6. Klemens Aleksandryjski

W Kościele aleksandryjskim bardzo szybko rozwinęła się tradycja teologiczna, która w istotny sposób wpływała na rozwój teologii przez całą starożytność chrześcijańską. Jej pierwszymi wybitnymi przedstawicielami byli oczywiście Klemens Aleksandryjski i Orygenes.

Klemens Aleksandryjski jest wychowankiem kultury greckiej. Jego dzieła, zwłaszcza *Kobierce*, wskazują na niezwykłą erudycję w dziełach literatury i filozofii greckiej, a całokształt jego myśli jest głęboko zakorzeniony w tej kulturze. Jest więc, jeżeli chodzi o typ formacji, kontynuatorem apologetów. Podobnie jak Justyn, nawrócił się na chrześcijaństwo już jako człowiek dorosły. Zresztą pisma apologetów, a zwłaszcza Justyna, zna doskonale. Jego doktryna Logosu jest kontynuacją i rozwinięciem myśli tego ostatniego na temat Logosu. Tak samo idea Boga, który jest niepoznawalny dla rozumu, gdyż przewyższa wszelkie pojęcia i imiona, jakie rozum może Mu nadać, jest kontynuacją myśli Justyna i czerpie obficie z idei filozofii greckiej.

Nie bez znaczenia jest również fakt, że Klemens żyje i tworzy w Aleksandrii. Środowisko aleksandryjskie jest bowiem jednocześnie wielkim ośrodkiem kultury hellenistycznej i istotnym centrum rozwoju judaizmu zhellenizowanego. To tutaj powstała *Septuaginta* i tu działał Filon Aleksandryjski. W środowisku tym zarówno w kręgach intelektualistów greckich, jak i żydowskich rozwijały się alegoryczne metody interpretacji tekstu. Klemens obficie czerpie z tych tradycji i szeroko stosuje alegorię w swoich interpretacjach biblijnych. Jest jednym z inicjatorów aleksandryjskiej, alegorycznej szkoły interpretacji Pisma⁹².

⁹² Por. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, s. 65–68.

Trzecim (oprócz jego idei Boga i Logosu oraz stosowania alegorii) elementem myśli Klemensa, istotnym w zrozumieniu refleksji eucharystycznej, jest jego teologia duchowości. Klemens opisuje ideał chrześcijanina – gnostyka, który nie podlega żadnym poruszeniom zewnętrznym: „Gnostyk więc i człowiek doskonały powinien być wyzbyty, naszym zdaniem, wszelkiego psychicznego afektu. Gnoza bowiem wypracowuje samoopanowanie”⁹³. Celem życia gnostyka jest poznanie Boga – prawdziwa gnoza. To poznanie jest czymś więcej niż tylko wiedzą intelektualną, ono jest kontemplacją, stanem pełnego zanurzenia i odpoczynku w Bogu. Klemens pisze:

Tu następuje pełna doskonałość duszy gnostyka, polegająca na tym, że przeszedłszy wszystkie stopnie oczyszczeń i służby Bożej [w orygl. *leiturgias*], łączy się w jedno z Panem i przebywa bezpośrednio Mu podporządkowana⁹⁴.

Nie jest trudno zauważyć, że taki ideał bliski jest ideom stoickim, jakie znajdujemy np. w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza.

Taki ideał gnostyka oraz ostatecznego celu chrześcijanina jako kontemplacji sprawia, że Klemens traktuje to, co cielesne, jako niższe, a w swoich interpretacjach tekstów biblijnych rzeczywistość materialną uważa za zasłonę, która jednocześnie przesłania i wskazuje na rzeczywistość duchową.

Środowisko aleksandryjskie w II w. jest także jednym z centrów rozwoju gnozy oraz związanych z tym intensywnych polemik pośród chrześcijan. Świadczenia zarówno Klemensa, jak i Orygenesza pokazują, że podziały pomiędzy ugrupowaniami często nie były wyraźne i że w Kościele aleksandryjskim był to jeden z żywotniejszych problemów. Klemens, choć opowiada się przeciw gnozowi, podejmuje z gnostykami polemikę intelektualną i jak się okazuje, w swojej teologii nie jest tak odległy od doktryn gnostyckich, jak np. Ireneusz w Lyonie czy Tertulian w Kartaginie⁹⁵.

⁹³ Kob 6,9,74,1.

⁹⁴ Kob 7,10,57,2.

⁹⁵ Tak twierdzi A. H. C. van Eijk, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist*, VigCh 25 (1971), s. 118–119.

Wszystkie te elementy myśli Klemensa: kontynuacja tradycji apologetów, ideał gnostyka i kontemplacji, polemika–dialog z gnozą oraz alegoryczna interpretacja Pisma Świętego w istotny sposób określają jego refleksję eucharystyczną.

Klemens Aleksandryjski nie zajmuje się w swoich pismach Eucharystią jako osobnym tematem. Wspomina o niej kilkakrotnie, ale zawsze jakby mimochodem, przy innych okazjach. Niemniej jednak te uwagi pozwalają nam odtworzyć w pewnej mierze jego poglądy odnoszące się do problematyki Eucharystii.

Niewątpliwie Eucharystia jest w Aleksandrii pod koniec II w. stałym, normalnym składnikiem życia Kościoła. Większość wzmianek w pismach Klemensa wskazuje na oczywistość faktu regularnej, coniedzielnej, czy nawet częstszej Eucharystii sprawowanej we wspólnocie Kościoła.

1.2.6.1. Pokarm

Klemens najwięcej uwagi poświęca Eucharystii w 6 rozdz. pierwszej księgi *Wychowawcy*. Rozdział ten jest poświęcony rozważaniom na temat pokarmu, a przede wszystkim rozważaniom na temat biblijnych tekstów mówiących o pokarmie – jest to próba wydobycia duchowego znaczenia tychże tekstów. Klemens pisze:

Ale jeżeli ludzka mądrość, jak ją należy rozumieć, to jest chlubienie się wiedzą, słuchaj Prawa Pisma: „Niech się nie chlubi mądry swą mądrością ani nie chęłpi mocarz swą mocą, lecz niech jego chwałą będzie chwała Pana” (por. Jr 9,22). Lecz my jesteśmy „pouczeni przez Boga” (por. 1 Kor 2,13) i chlubimy się w Chrystusie.

Czyż więc wypaczamy myśl Apostoła mówiącego, że mleko jest pokarmem dzieci (por. 1 Kor 3,2)? I jeżeli my, którzy przewodniczymy Kościołom, jesteśmy pasterzami według obrazu Dobrego Pasterza, wy jesteście

owcami, czy my nie mamy prawa uznawać, że Pan używał figur i przypowieści w swojej mowie, również gdy mówił o mleku trzody?

I możemy uznać, że takie podwójne znaczenie mają również słowa: „Dałem wam mleko do picia, nie zaś pokarm stały, bo nie byliście zdolni go przyjąć”, uznając mięso nie za coś różnego od mleka, ale za coś identycznego w swojej substancji. Przecież to samo Słowo jest płynne i miękkie jak mleko albo sztywne i twarde jak mięso.

I według takiego rozumienia możemy uznawać głoszenie kerygmatu, który rozprzestrzenił się wszędzie, za mleko. Natomiast za mięso możemy uznawać wiarę, która wyrasta z pouczenia. Wiara, będąc czymś solidniejszym od samego słuchania, jest podobna do mięsa i karmi duszę podobnie jak ten rodzaj pokarmu⁹⁶.

Jak widzimy, Klemens interpretuje biblijne teksty o pokarmach, zgodnie ze stosowaną przez siebie metodą alegoryczną, jako teksty o duchowym pokarmie. Styl jego wypowiedzi wskazuje, że jest to głos w toczącej się polemice dotyczącej nie tylko sposobu rozumienia tekstów biblijnych, ale i praktyki kościelnej. Klemens najpierw więc dowodzi, że imię „dzieci”, jakie noszą chrześcijanie, nie odnosi się tylko do początkujących chrześcijan, ale do wszystkich, jako że wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi. Co za tym idzie, przeciwstawia się on interpretowaniu tekstów biblijnych o mleku, które w życiu codziennym jest uważane za pokarm dzieci, jakoby odnosiły się tylko do pokarmu dla początkujących. Między innymi nie uznaje za jedyną możliwą takiej interpretacji słów św. Pawła o mleku jako pokarmie (1 Kor 3,2), która prowadziłaby do ostatecznego rozróżnienia: tam gdzie w Biblii jest mowa o mleku, chodzi tylko o początkujących chrześcijan, natomiast teksty, które mówią o pokarmie stałym, czyli mięsie, winny być odnoszone do dojrzałych chrześcijan. Stanowczość polemiki Klemensa pozwala przypuszczać, że takie rozróżnienie było akceptowane przez niektórych chrześcijan. Możliwe, że jest to polemika z gnostycyckimi interpretacjami tekstu biblijnego⁹⁷.

⁹⁶ Ped 1,6,37,2–38,2. Teksty z *Wychowawcy* zostały podane w tłumaczeniu własnym. A. Méhat uznaje istnienie w przytoczonym tekście niewątpliwych odniesień eucharystycznych, choć wspomina, że nie jest to powszechnie przyjmowane przez badaczy, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, s. 113–118.

⁹⁷ W innym miejscu (Kob 5,10,66,1–5) Klemens podaje odmienną interpretację tekstu 1 Kor 3,2. Tu już uznaje, że chodzi o stopniowe wprowadzanie w naukę wiary: najpierw chrześcijanin otrzymuje podstawową katechezę, potem dopiero osiąga „naj-

Jednakowe potraktowanie wszystkich pokarmów, o których mówi Biblia, pozwala Klemensowi na uznanie wszystkich tych pokarmów jako alegorii, symbolu karmiącego Logosu. Píše więc Klemens:

Tak więc Słowo jest alegorycznie przedstawione na wiele sposobów: jako mięso, ciało, pokarm, chleb, krew, mleko. Pan jest wszystkim tym, aby dać radość nam, którzy w Niego uwierzyliśmy.

Nieco dalej w tym samym rozdziale, nawiązując do tekstu z *Księgi Rodzaju* (Rdz 49,11), wspomina także o winie jako o pokarmie, który jest symbolem karmiącego Logosu: „Czyż nie jest On [Logos] przedstawiany także jako wino?”⁹⁸

Takie odczytywanie pokarmów jako alegorii Logosu, Karmicie-la, bardzo dobrze wpisuje się w całokształt teologii Klemensa. Jak to było wspomniane, rozwija on szeroko ideę Logosu – Pośrednika, który jest naszą jedyną drogą do poznania Boga. To Logos daje nam życie, prowadzi nas do Boga. Logos jest pokarmem niezbędnym do podtrzymywania życia człowieka duchowego tak, jak cielesne pokarmy są niezbędne do podtrzymywania życia ciała. Logos jest więc przede wszystkim tym, który karmi duchowe życie człowieka.

Co ciekawe, pomimo że jak to było wspomniane wyżej, Klemens w swoich pismach szeroko rozwija teorię o dwóch kategoriach wierzących: chrześcijanach prostych oraz gnostykach, w omawianym rozdziale *Wychowawcy* nie tylko do niej nie nawiązuje, ale wyraźnie sprzeciwia przenoszeniu takiego podziału na interpretację różnych pokarmów. Píše:

A jeżeli niektórzy twierdzą, że mleko jest symbolem pierwszego poznania, pierwszych lekcji, a mięso jest symbolem dalszej, duchowej wiedzy, niech wiedzą, że poprzez takie twierdzenia, jakoby mięso to był trwały pokarm, Ciało i Krew Jezusa, sami siebie zwodzą w swoim wyniosłym myśleniu⁹⁹.

Najwyraźniej więc przeciwstawia się tu pewnej rozwijającej się wśród chrześcijan symbolice, upatrującej w kolejnych ziemskich pokarmach alegorie kolejnych kroków w dojrzałości chrześcijańskiej i

wyższy, bezpośredni ogłód”.

⁹⁸ Ped 1,6,47,2.

⁹⁹ Ped 1,6,39,1.

rezerwującej Ciało i Krew Jezusa – Eucharystię – tylko dla wybranych¹⁰⁰. Klemens, polemizując z takimi interpretacjami pokarmów, potwierdza, że wszystkie wymieniane w Piśmie pokarmy są jednakowo symbolem Logosu.

Zatem rozróżnienie na „chrześcijan prostych” oraz na „gnostyków”, które pojawia się u Klemensa, nie odnosi się do działania Logosu. Logos jest dla wszystkich – zarówno „chrześcijan prostych”, jak i „gnostyków” – jednakowo pokarmem i dla wszystkich ma takie samo pożywienie. To tylko ludzie są przyczyną różnic: jedni przyjmują go więcej, a inni mniej. Skoro podział na dwie kategorie chrześcijan nie wypływa ze zróżnicowania w Bożym działaniu, to mniema Klemens, nie powinien on mieć także odzwierciedlenia w praktyce duszpasterskiej Kościoła. Przedstawiona powyżej polemika Klemensa sugeruje, że nie chodziło tylko o symbolikę, ale także o praktykę. Jego tekst wskazuje, że przeciwnicy uważali, iż Eucharystia, jako pokarm stały (symbolizowana przez mięso) powinna być zarezerwowana tylko dla „dojrzałych” chrześcijan, tych, którzy mają już jakąś „duchową wiedzę”. Klemens natomiast broni większej dostępności Eucharystii. Takie podejście Klemensa widać również w *Kobiercach*, gdzie sugeruje, aby każdy chrześcijanin sam rozstrzygał, czy jest godny, aby przyjmować Ciało i Krew Jezusa:

Ci dwaj muszą samych siebie kontrolować: jeden – czy godzien jest mówić i utrwać dla potomności swe słowa na piśmie, drugi zaś – czy jest w prawie słuchać ich i je czytać. Podobnie rzecz się ma z rozdawaniem Eucharystii. Niektórzy ją dzielą, jak to zwyczajowo przyjęte, i każdemu z wiernych przekazują jedną część do wzięcia. Najlepszą zaś pomocą do właściwego wyboru lub do odrzucenia czegoś jest świadomość. Ona opiera się na trwałym fundamencie prawego życia i właściwej doktryny.

Ale najlepiej jest iść w ślady tych, którzy już próbę wytrzymali z pomyślnym wynikiem, aby pojąć prawdę i wypełnić czynnie przykazania. Dlatego też kto spożywa chleb lub pije z kielicha Pańskiego niegodnie, stanie się winny Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek doświadcza siebie samego, i tak dopiero niech pożywa z chleba i pije z kielicha (por. 1 Kor 11,27–28)¹⁰¹.

¹⁰⁰ A. Méhat twierdzi, że jest to polemika przeciw gnostykom, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, s. 106–107.

¹⁰¹ Kob 1,1,5,1–3.

Tekst ten pokazuje także, że dla Klemensa obie części liturgii: liturgia Słowa i liturgia Eucharystii są głęboko powiązane i obie mają takie samo znaczenie: Logos karmi poprzez swoje Słowo i poprzez swoje Ciało, a do wierzącego należy godne przyjmowanie tego pokarmu.

Eucharystia – misterium

Również w tym kontekście, przy omawianiu pokarmów, pojawia się jeden z najbardziej znanych tekstów Klemensa odnoszących się do Eucharystii:

Logos jest wszystkim dla niemowlęcia, jakim jest chrześcijanin: i Ojcem i matką, i wychowawcą, i żywicielem. Spożywajcie, mówi, Moje Ciało i pijcie Moją Krew (J 6,53). Takie pokarmy znakomite ofiaruje nam Pan: wydaje swoje Ciało i wylewa swoją Krew. Niczego nie brakuje dzieciom, aby wzrastały.

O niewiarygodna tajemnico! Poleca nam pozostawienie starego, cielesnego zepsucia oraz starego pożywienia. Natomiast poleca nam uczestniczyć w innym, nowym pokarmie, pokarmie Chrystusa¹⁰².

Interpretując przytoczony tekst w świetle całości teologii Klemensa, możemy powiedzieć, że Eucharystia jest dla niego częścią, fragmentem całości działania Logosu, jednym ze sposobów, jakimi Słowo karmi swoje dzieci. Eucharystia jest pokarmem.

Na pewno nie można jednak zawęzić znaczenia tego tekstu, jakoby była tu mowa wyłącznie o Eucharystii. Co więcej, nie można nawet twierdzić, że Eucharystia jest w centrum myśli Klemensa o karmiącym Logosie. Klemens ma bowiem ogromne wyczucie tajemnicy Boga. Jest świadomy, że nie możemy go objąć ani pojąć naszym rozumem. Można powiedzieć, że to on zapoczątkował teologię negatywną, stwierdzając, że o Bogu łatwiej możemy powiedzieć, kim On nie jest, niż kim jest¹⁰³. Takie wielkie poczucie tajemnicy i niepojętości Boga rozciąga się również na sposoby działania Bożego. Klemens jest świadomy, że rozum ludzki nie jest w stanie pojąć do końca tego, w jaki sposób Logos działa i jak karmi ludzi. Jednocześnie to poczucie tajemnicy skłania Klemensa do bardzo szerokiego stosowania alegorii, zwłaszcza przy interpretowaniu tekstów biblijnych. W powyżej przytoczonym tekście Klemens wskazuje

¹⁰² Ped 1,6,42,3–43,1.

¹⁰³ Zob. Kob 5,12,81,4–82,4.

raczej na pewną tajemnicę, aniżeli usiłuje ją wyjaśnić. Tekst ten mówi więc o Eucharystii, ale nie wyklucza to odniesienia go do wszelkiego działania Logosu. Klemens nie ogranicza bowiem nawet znaczenia słów Jezusa „jedzcie moje Ciało i pijcie moją Krew” wyłącznie do Eucharystii. Tak jak Eucharystia jest częścią całości działania Logosu, który karmi – rozdziela pokarm, tak i cytowane wyżej słowa mówią jednocześnie o Eucharystii i o innych sposobach działania Logosu. W innym miejscu Klemens pisze:

Możemy uważać głoszenie Ewangelii, która jest obecna wszędzie, za mleko, natomiast wiarę, jaka wyrasta z tego głoszenia – za ciało [...]

Gdzie indziej w Ewangelii Jan określa to przez symbole, kiedy mówi „jedzcie moje Ciało, pijcie moją Krew” (por. J 6,53–56), opisując wyraźnie przez metaforę, nadające się do picia właściwości wiary i obietnicy, poprzez które Kościół, jak ludzkie ciało składające się z wielu członków, jest odnawiany i wzrasta, jest złożony razem i składa się z obu, z wiary, która jest ciałem, z nadziei, która jest duszą, tak samo jak Pan ciała i krwi. Gdyż w rzeczywistości krwią wiary jest nadzieja, przez którą wiara jest podtrzymywana jak przez ożywiającą zasadę¹⁰⁴.

Słowa Jezusa o spożywaniu Jego Ciała i Krwi, z reguły traktowane jako jedna z najbardziej jednoznacznych zapowiedzi Eucharystii, są przez Klemensa interpretowane bez odniesień eucharystycznych.

Natomiast najzwężlej tę prawdę o Eucharystii jako pokarmie ujmuje Klemens przy okazji komentarza do tekstu Rdz 14,18. Píše: „Melchizedek, król Salemu, kapłan Boga Najwyższego, daje wino i chleb, uświęcony pokarm, co stanowi prawzór [w oryg. *typos*] dla Eucharystii”¹⁰⁵.

A zatem Klemens pojmuje Eucharystię przede wszystkim jako pokarm, którym Logos karmi naszą duszę. Przy czym gdy Klemens mówi o Eucharystii–pokarmie, nigdy nie ogranicza się do samej Eucharystii – zawsze przedstawia ją jako część działania Logosu, z drugiej zaś strony, gdy mówi o Logosie i jego udzielaniu się jako pokarmu, często ma na myśli również Eucharystię¹⁰⁶. Refleksja dotycząca Eucharystii–pokarmu nie jest nigdy prowadzona samodzielnie, jako

¹⁰⁴ Ped 1,6,38,1–2.

¹⁰⁵ Kob 4,25,161,3.

odrębny traktat,. Klemens nie stara się również o nadmiernie szczegółowe wyjaśnianie tego, co dokonuje się podczas Eucharystii. Ma na to zbyt duże poczucie tajemnicy Bożego działania.

1.2.6.2. Alegoria i realność

Alegoryczny sposób rozumowania Klemensa oraz nacisk, jaki kładzie on na niematerialność Boga i Jego darów może pobudzać do pytania, jakie znaczenie przywiązywał on do materialnych postaci chleba i wina oraz jak rozumiał przemianę, jaka dokonuje się podczas Eucharystii.

Aby móc zrozumieć myśl Klemensa w tym punkcie, trzeba przede wszystkim pamiętać o jego poczuciu tajemnicy we wszystkim, co odnosi się do spraw Bożych. Jak to było przypomniane powyżej, Klemens był przekonany, że nie możemy pojąć w pełni ani istoty Boga, ani istoty Jego działania. Takie przekonanie skłaniało go do stosowania alegorii w refleksji teologicznej. Przy czym alegoria, symbol w refleksji Klemensa nie są traktowane jako coś przeciwstawnego „realności”. Wręcz przeciwnie, to alegoria, symbol, sięgając poza to, co materialne i dosłowne – docierają bliżej do rzeczywistości, gdyż najbardziej rzeczywiste jest to, co boskie, a więc niematerialne. Czyli, jeżeli Klemens mówi, że chleb jest symbolem ciała, to wcale nie musi oznaczać, iż chleb jest „tylko” symbolem, w naszym tego słowa rozumieniu. A zatem trzeba każdorazowo badać, w jakim znaczeniu Klemens mówi o symbolu czy alegorii. Dopiero takie dokładniejsze przestudiowanie poszczególnych tekstów Klemensa może pozwolić na odczytanie jego rozumienia postaci eucharystycznych.

Klemens z całą pewnością nie stawiał sobie pytania o realność przemiany tak, jak zostało ono postawione później w toku polemik dogmatycznych. Dla niego Eucharystia była Bożą tajemnicą, rzeczywistością, w której uczestniczył i poprzez którą był karmiony przez Boga.

¹⁰⁶ A. Méhat stwierdza, że idea Logosu karmiącego jest jedną z istotniejszych idei w teologii Klemensa. Wcześniej znajdujemy ją u Filona, w Biblii i u platończyków. Jednakże Méhat podkreśla, że Eucharystia bynajmniej nie stanowi centrum tej idei, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, s. 121–123.

Najważniejszym tekstem, z którego możemy próbować odczytać, jak Klemens rozumiał przemianę eucharystyczną, jest fragment z *Wychowawcy*¹⁰⁷:

Podwójna jest krew Pana: jedna cielesna, przez którą zostaliśmy wykupieni z zepsucia; druga – duchowa, przez którą zostaliśmy namaszczeni.

Pić Krew Jezusa, to znaczy uczestniczyć w nieśmiertelności Pana. Duch daje energię Logosowi, tak jak krew ciała. W ten sam sposób więc miesza się wino z wodą jak i z człowiekiem duch. Mieszanina wody z winem, karmi naszą wiarę, duch zaś prowadzi nas do nieśmiertelności. Natomiast połączenie obu tych rzeczy, napoju i Logosu, nazywa się Eucharystią, jest to dar chwalebny i piękny, który przyjmowany z wiarą, uświęca ciało i duszę. Jest to ta boska mieszanina, w której wola Ojca jednoczy mistycznie człowieka z Duchem i Logosem. Duch bowiem jest połączony z duszą, którą ożywia, jak z Logosem – ciało, dla którego to właśnie „Słowo stało się ciałem”.

DittŌn dŭ tŌ aĒma toà kur...ou· tŌ mšn TMstin aŬtoà sarkikŌn, ú tÁj fqor©j lelutrèmeqa, tŌ dŭ pneumatikŌn, toàt' æstin ú kecr...smeqa.

Ka^ toàt' æsti pie«n tŌ aĒma toà 'Ihsoà, tÁj kuriakÁj metalabe«n Ąfqars...aj· „scÝj dŭ toà lŌgou tŌ pneàma, æj aĒma sarkŌj. 'Ana-lŌgwj to...nun k...rnatai Ð mŭn oŲnoj tù Ŭdati, tù dŭ ĄnqrèpJ tŌ pneàma, ka^ tŌ mŭn e„j p....stin eŬwce«, tŌ kr©ma, tŌ dŭ e„j Ąfqars...an Ðdhge«, tŌ pneàma, ¹ dŭ Ąmf©«n aâqij kr©sij potoa te ka^ lŌgou eŬcarist...a kšklhtai, cĒrij TMpainoumšn ka^ kal», Áj of kat| p...stin metalambŲnontej ģiĒzontai ka^ sîma ka^ yuc»n, tŌ qe«on kr©ma tŌn Ųnqrwpon toà patrikoà boul»matoj pneŬmati ka^ lŌgJ sugkirmŲntoj mustikîj· ka^ g'r æj Ąlhqîj mn tŌ pneàma ôke...wtai tí Øp' aŬtoà feromšnV yucí, ¹ d s'rx tù lŌgJ, di' ģn »Ð lŌgoj gšgo-nen sĒrx«¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Jest to jeden z najczęściej cytowanych tekstów Klemensa dotyczących Eucharystii. Zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Termin „eucharistia” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 7 (1987), z. 12–13, s. 77 n. i podane tam przykłady. Z reguły tekst ten uważa się za jednoznaczne potwierdzenie, że Klemens uznawał realną obecność Ciała i Krwi Pańskiej. F. Drączkowski pisze: „W tym sformułowaniu zawarta jest teza o prawdziwej obecności Chrystusa w Krwi eucharystycznej”, tamże, s. 78.

¹⁰⁸ Ped 2,2,19,3–20,2.

Tekst jest niewątpliwie trudny i niejasny, a więc każda próba jego interpretacji pozostaje hipotetyczna¹⁰⁹. Klemens przeprowadza tutaj paralełę, w której zestawia rzeczywistość cielesną, przede wszystkim ciało – człowieczeństwo Jezusa, z rzeczywistością duchową – bóstwem Chrystusa. Słowo stało się ciałem, prawdziwym ciałem. Krew duchowa i cielesna może oznaczać więc element boski i ludzki zmieszane w Jezusie. I tak człowieczeństwo Jezusa – krew cielesna¹¹⁰, zgodnie ze starotestamentalną symboliką krwi, oczyszcza i wykupuje z zepsucia¹¹¹, natomiast krew duchowa – bóstwo – kontynuuje dzieło zbawienia – namaszcza, czyli można powiedzieć – przebóstwia.

Tak samo w Eucharystii pijemy Krew Jezusa jednocześnie cielesną i duchową – tę, która wykupiła nas z zepsucia i tę, która nas namaszcza. Dlatego „pić Krew Jezusa, to znaczy uczestniczyć w nieśmiertelności”. Materia Eucharystii, wino zmieszane z wodą, jest nierozzerwalnie złączona z jej duchowym wymiarem – Logosem. A zatem w Eucharystii dokonuje się połączenie tych dwóch wymiarów rzeczywistości: boskiego i ludzkiego. Jest ona udziałem we wcieleniu, w człowieczeństwie Jezusa, ale także w Jego bóstwie. To Duch udziela materii Eucharystii mocy i sprawia, że jest ona połączeniem (*krasis*) tego co, materialne i tego, co duchowe.

Klemens najpierw odnosi wino do Ducha, potem zaś całość do Logosu. Konkluduje, że efektem przyjmowania Eucharystii jest zjednoczenie człowieka zarówno z Duchem, jak i z Logosem. W analizowanym nieco wcześniej tekście Klemens raz stwierdza, że owocem Eucharystii jest zjednoczenie z Logosem, a zaraz potem, że można je rozumieć inaczej – jako zjednoczenie z Logosem i Duchem¹¹².

¹⁰⁹ Według A. Méhata wieloznaczność i enigmatyczność tego tekstu była zamierzona przez Klemensa, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, s. 120.

¹¹⁰ Tę interpretację o krwi cielesnej i duchowej jako człowieczeństwie i bóstwie podają za A. Méhatem. Trzeba jednak dodać, że Klemens wielokrotnie mówi o „ciele i krwi Logosu”, w żaden sposób nie odnosząc się do wcielenia (np. Kob 5,10,66,2) i nadaje temu wyrażeniu najróżniejsze znaczenia.

¹¹¹ Choć Klemens mówi o krwi, która „wykupuje z zepsucia”, co wiąże się z krwią przelaną – nie wymienia wprost męki Jezusa.

¹¹² Por. Ped 1,6,43,2. A. Méhat stwierdza, że użyte w tym tekście słowo *krasis* przypomina przednicejską, współczesną Klemensowi teorię obecności Ducha w ma-

Choć Klemens w tym tekście wiele uwagi poświęca Eucharystii, trzeba uznać, że raczej wybrał on Eucharystię jako przykład, na którym pokazuje sposób działania Logosu, niekoniecznie zaś jako dowód, że Eucharystia jest dla Klemensa centrum karmiącej działalności Logosu¹¹³. Na przykład w *Kobiercach* pisze:

Przez pokarm stały należy rozumieć najwyższy bezpośredni ogląd. To jest wszak ciało i krew Logosu, to znaczy wyobrażenie boskiej mocy i istoty.

Pokarmem mianowicie i napojem boskiego Logosu jest poznawanie istoty Boskiej¹¹⁴.

W przytoczonym tekście ani w jego kontekście nie pojawia się najmniejsza nawet aluzja eucharystyczna.

Przywołany powyżej tekst o duchowej i cielesnej Krwi Jezusa wyraźnie pokazuje, że Klemens wiąże Eucharystię, pokarm karmiącego Logosu, nie tylko z bóstwem, ale także z wcieleniem i z człowieczeństwem Jezusa. W tekście widoczne jest oczywiście także założenie, że przy Eucharystii są używanie materialne postaci chleba i wina, ale nie możemy na jego podstawie wyciągać zbyt daleko idących wniosków odnośnie do tego, co Klemens sądził o samych tych postaciach. Sposób rozumowania Klemensa odnośnie do Eucharystii jest bowiem w swej dynamice zawsze ukierunkowany poza to, co cielesne¹¹⁵.

terii, jaką znajdujemy u Ireneusza i Tertuliana, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, s. 120 n. Być może Klemens, podobnie jak Ireneusz, nie jest jeszcze konsekwentny w różnieniu Logosu i Ducha.

¹¹³ To, że Eucharystia nigdy nie jest w centrum myśli Klemensa, mocno akcentuje A. Méhat w swoim artykule.

¹¹⁴ Kob 5,10,66,2–3.

¹¹⁵ A. H. C. van EIJK w cytowanym artykule *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist* wykazuje, że różnice pomiędzy koncepcją Eucharystii u Klemensa a ideami, jakie znajdujemy w gnostyckiej *Ewangelii Filipa* odnośnie do Eucharystii, nie są aż takie duże jak można by sądzić, znając ogólny klimat polemiki antygnostyckiej, jaki panował w II w. Są one mniejsze niż różnice w pojmowaniu Boga i koncepcji „ja”. W pojmowaniu Eucharystii Klemensa zbliża do *Ewangelii Filipa* jego symboliczny, „sakramentalny” sposób myślenia oraz podkreślanie tego, co niecielesne. Ze swej strony *Ewangelia Filipa* nie wyklucza całkowicie cielesnego aspektu działania Eucharystii. Podstawowa różnica nie leży przyjmowaniu – bądź nieprzyjmowaniu – ma-

1.2.6.3. Biblijne odniesienia i symbolika Eucharystii

Klemens odnosi do Eucharystii przeważnie tradycyjne teksty biblijne. Większość z nich była już wspomniana. Odwołuje się więc do tekstów eucharystycznych z *Pierwszego Listu do Koryntian* (1 Kor 11,27–28), do słów Jezusa zapisanych w *Ewangelii według św. Jana*: „Chlebem, który Ja dam, jest moje Ciało” (J 6,51), „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53).

Oprócz tych tekstów Klemens odnosi do Eucharystii te teksty z Pisma Świętego, w których jest mowa o chlebie i winie, a zwłaszcza przytoczone już słowa Mądrości z *Księgi Przysłów* (Prz 9,16b–17), oraz zwraca szczególną uwagę na spotkanie Abrahama z Melchizedekiem: „Nasz Zbawiciel nazywany jest królem Salemu; o tym mówi Mojżesz: »Melchizedek, król Salemu, kapłan Boga Najwyższego«, który daje wino i chleb (Rdz 14,18), uświęcony pokarm, co stanowi prawzór dla Eucharystii”¹¹⁶.

O wiele bogatsza od bezpośrednich cytatów jest symbolika i alegoria stosowana przez Klemensa. Tak jak tajemnicę Boga najlepiej oddaje alegoria i symbol, tak samo tajemnicę Eucharystii, która przecież jest całkowicie zakorzeniona w misterium Boga, najlepiej opisuje się poprzez odniesienia alegoryczne. Klemens rozwija więc bogatą sieć takich powiązań. Stosowana przez niego symbolika nie jest stała, zmienia się, często bardzo wyraźnie, niejednokrotnie do tych samych pojęć odniesione są symbole całkiem przeciwstawne. Taka zmienność sym-

terialności Eucharystii, lecz w rozumieniu owoców Eucharystii. Według *Ewangelii Filipa* sakramenty są zwierciadłem, dzięki któremu gnostyk ponownie odkrywa samego siebie, natomiast dla Klemensa owocem Eucharystii jest poznanie Boga, który oczywiście jest kimś zupełnie innym niż „ja”. Poglądy Klemensa na Eucharystię są więc o wiele bliższe współczesnym mu poglądom gnostyckim niż poglądy Ireneusza. W przeciwieństwie do Ireneusza, który polemizując z gnostykami, podkreśla bardzo mocno materialność Eucharystii, polemika z gnostykami nie skłania Klemensa do polemicznego akcentowania materialności Eucharystii. Podobny pogląd odnośnie do pewnej zbieżności tych poglądów wyraża również W. MYSZOR w artykule *Eucharystia w problematyce doketyzmu i gnostycyzmu*, w: PN, s. 53.

¹¹⁶ Kob 4,25,161,3.

boliki nie jest słabością czy niekonsekwencją myśli Klemensa¹¹⁷. Odniesienia symboliczne są ciągle otwarte, a ich wielość i bogactwo wskazuje na nieskończoność i niepojmowalność Boga.

Najlepiej taki alegoryczny sposób rozumowania Klemensa widać w zestawieniu dwóch tekstów, w których Klemens raz widzi alegorię Ducha w chlebie–ciele, a raz w winie–krwi.

Duch jako ciało: „Ale być może nie chcesz tego pojmować w ten sposób, może chcesz to pojmować na sposób bardziej zwyczajny. Posłuchaj więc także i w ten sposób. Ciało oznacza alegorycznie Ducha Świętego, ponieważ to z Niego było stworzone ciało. Krew oznacza Słowo, ponieważ Słowo, obfitujące tak jak krew, zostało wlane w życie: zjednoczenie tych dwóch, czyli Pan, jest pokarmem dzieci. Pan jest Duchem i Słowem”¹¹⁸.

Oraz Duch jako krew: „Duch daje energię Logosowi, tak jak krew ciału. W ten sam sposób więc miesza się wino z wodą, jak i z człowiekiem duch”¹¹⁹.

Jak widzimy, według Klemensa Duch może być symbolizowany przez ciało, ale także przez krew–wino.

Spróbujmy więc przedstawić pokrótce odniesienia symboliczne, jakie stosuje Klemens. Z reguły zestawia symbole parami. Dwie najważniejsze pary pojęć odnoszących się do Eucharystii to oczywiście: chleb i wino oraz ciało i krew.

Chleb jest symbolem Słowa–Logosu, ale jednocześnie i ciała, ciała które przeszło przez ogień, czyli ciała po męce¹²⁰. Ciało–mięso jest symbolem Logosu, ale i Ducha. Ciało jest także symbolem wiary¹²¹.

Krew jest przede wszystkim symbolem życia, z jednej strony człowieczeństwa, a z drugiej – elementu ożywiającego: Ducha, który daje życie ciału albo Logosowi; ale także Logosu, nadziei, która daje życie wierze, nieśmiertelności. Woda jest symbolem tego, co ludzkie¹²².

¹¹⁷ Por. *Symbolika...* u Ireneusza, patrz s. 58.

¹¹⁸ Ped 1,6,43,2.

¹¹⁹ Ped 2,2,19,3.

¹²⁰ Ped 1,6,46.

¹²¹ Ped 1,6,43,2; Ped 1,6,38,1–2.

¹²² Wszystkie te odniesienia zob.: Ped 1,6,38.43.46; 2,2,19,3–20,1.

Warto zauważyć, że podobnie jak u Ireneusza¹²³, krew (wino) jest dla Klemensa ważniejsza w swojej symbolice niż ciało (chleb). O krwi mówi więcej niż o ciele. Poza tym zdarza się, że zmienia kolejność w porównaniu z tekstem Pisma Świętego i tak np. w cytacie z *Księgi Rodzaju* (Rdz 14,18), o Melchizedeku zamiast „chleb i wino”, pisze „wino i chleb”¹²⁴.

Jednakże pomimo większego nacisku na symbolikę krwi, Klemens nie podkreśla zbyt mocno bezpośredniego związku Eucharystii z męką Jezusa, choć widzi ten związek i kilkakrotnie zestawia je obok siebie. Można, choć sam Klemens tego wprost nie mówi, dopatrzeć się tego zestawienia w cytowanym już tekście: „Podwójna jest krew Pana: jedna cielesna, przez którą zostaliśmy wykupieni z zepsucia. Druga – duchowa, przez którą zostaliśmy namaszczeni”. Natomiast wprost mówi o tym gdzie indziej „Takie pokarmy znakomite ofiaruje nam Pan: wydaje swoje Ciało i wylewa swoją Krew”¹²⁵. Bardziej bezpośredniego powiązania można dopatrzeć się także w tekście: „Tu należy zauważyć tajemnicę chleba, gdyż On mówi o chlebie jako o ciele i w konsekwencji jako o ciele, które przeszło przez ogień, tak jak zboże kielkuje z obumierania. Naprawdę on powstał z ognia dla radości Kościoła, jako upieczony chleb”¹²⁶. Jednakże również tutaj odniesienie Eucharystii do męki jest włączone w szerszy kontekst symboliczny i nie występuje jako samodzielny motyw.

Właściwie nieobecne jest u Klemensa powiązanie Eucharystii ze zmartwychwstaniem Jezusa.

Taka oszczędność w odnoszeniu Eucharystii do poszczególnych faktów z ziemskiego życia Jezusa jest zgodna z duchem całej teologii Klemensa, skoncentrowanej raczej na Jezusie – Logosie Bożym niż na Jego ziemskim życiu. Dla Klemensa Eucharystia jest przede wszystkim bieżącym działaniem Logosu karmiącego, działaniem, które ma swoje źródło w ciągle aktualnej łaskawości i wszechmocy

¹²³ Patrz s. 58.

¹²⁴ Kob 4,25,161,3.

¹²⁵ Ped 2,2,19,3–20,1; 1,6,42,3.

¹²⁶ Ped 1,6,46,3.

Boga. Klemens więc, choć wskazuje na Eucharystię także jako na uczestnictwo w człowieczeństwie Jezusa, nie widzi potrzeby wiązania jej z jakimikolwiek faktami z ziemskiego życia Jezusa.

1.2.6.4. Owoce przyjmowania Eucharystii

Ponieważ Eucharystia jest według Klemensa przede wszystkim pokarmem duszy, łatwo można wskazać na jej owoce. Jej owocem jest ubogacenie, nasycenie duszy ludzkiej. W Eucharystii sam Logos daje siebie człowiekowi, a więc jej owocem jest zjednoczenie człowieka z Logosem. Jak widzieliśmy, Klemens powraca do tego motywu kilkakrotnie. Jednak częściej niż o samym Logosie Klemens mówi o Logosie i Duchu, które otrzymujemy w Eucharystii. Píše, że Eucharystia: „Jest to ta boska mieszanina, w której wola Ojca jednoczy mistycznie człowieka z Duchem i Logosem”¹²⁷.

Wydaje się, że o ile Klemens, gdy mówi ogólnie o Logosie, który jest naszym pokarmem, nie stwierdza, że działa tutaj także i Duch Święty, to jednak, gdy mówi o Eucharystii wymienia zarówno Logos, jak i Ducha. Nawet jeżeli zmienia odniesienia symboliczne i raz łączy Ducha z Krwią, a raz z Ciałem, to jednak zawsze Ciało i Krew (chleb i wino) oznaczają u niego Logos i Ducha, a nie sam Logos. Być może dochodzi tutaj do głosu teologia, którą spotykamy u Ireneusza, nie rozdzielająca jeszcze wyraźnie obecności i działania Ducha i Logosu w człowieku, choć wnioski Ireneusza są całkiem odmienne: dostrzega on działanie Ducha w dziele stworzenia, natomiast nic nie mówi o Duchu w związku z Eucharystią¹²⁸.

Kolejnym owocem Eucharystii jest nieśmiertelność. Wspomina o tym przytoczony już wyżej tekst: „Pić Krew Jezusa, to znaczy uczestniczyć w nieśmiertelności Pana”¹²⁹. Jednakże Eucharystia nie tylko ofiaruje nieśmiertelność na końcu drogi życia, ale pomaga także w drodze do nieśmiertelności. Jest ona środkiem, który oczyszcza człowieka z zepsucia i złych cielesnych żądz. Klemens przedstawia piękny, sugestywny obraz działania Eucharystii w duszy ludzkiej:

¹²⁷ Ped 2,2,20,1; por. Ped 1,6,42,3–43,3.

¹²⁸ Patrz s. 56.

¹²⁹ Ped 2,2,19,3.

Ale ponieważ powiedział: „Chlebem, który Ja dam jest moje Ciało” (J 6,51) i ponieważ ciało jest nasycone krwią, a krew jest alegorycznie oznaczona przez wino, winniśmy wiedzieć, że tak jak chleb pokruszony i wsypany do mieszaniny wody i wina, wchłania w siebie wino, a pozostawia wodę, tak samo Ciało Chrystusa, chleb niebieski, wchłania krew, to znaczy przyciąga tych ludzi, którzy są niebiańscy, karmiąc ich na nieśmiertelność, natomiast pozostawia na zniszczenie żądze ciała¹³⁰.

Klemens przedstawia więc działanie Eucharystii, nawiązując do powszechnego, zwłaszcza w Starym Testamencie, przekonania o oczyszczającym znaczeniu krwi¹³¹. Eucharystia oczyszcza ludzi, którzy ją przyjmują. To oczyszczające działanie Eucharystii jest jednocześnie usuwaniem z człowieka tego, co złe i nasycaniem go tym, co dobre. Eucharystia usuwa zniszczalność i skazitelność, a tak jak wino nasycza chleb, tak Eucharystia nasycza Duchem człowieka.

Ponieważ Eucharystia jest pokarmem, jej owocem jest także nasz wzrost w życiu chrześcijańskim¹³².

Działanie Boże – działanie ludzkie

Choć Klemens podkreśla przede wszystkim aktywność Boga, jako tego, który karmi, oraz bierną rolę człowieka, jako tego, który przyjmuje, to jednak kilkakrotnie podkreśla, że także od nas zależy owocność Eucharystii. Przede wszystkim przytacza i komentuje tekst z *Pierwszego Listu do Koryntian*: „»Dlatego też kto spożywa chleb lub pije z kielicha Pańskiego niegodnie, stanie się winny Ciała i Krwi Pańskiej« (por. 1 Kor 11,27–28). Niech przeto człowiek doświadcza siebie samego, i tak dopiero niech pożywa z chleba i pije z kielicha”¹³³. Klemens stwierdza zatem, że to my winniśmy poskramiać nasze namiętności, natomiast Eucharystia, Jezus obecny w naszym sercu, ofiaruje nam możliwość takiego działania, daje moc, bez której byłoby ono bezskuteczne. Mówi też, że należy „Jego, Jezusa, jeśli to

¹³⁰ Ped 1,6,47,1. Jednakże oczyszczenie człowieka dokonuje się nie tylko przez udział w Eucharystii. Jak zawsze Klemens widzi działanie Boże całościowo: „Ostatecznego oczyszczenia używa, według mego zdania, wiara w Dobrą Nowinę przekazywana za pośrednictwem Prawa i proroków” (Kob 4,25,158–159).

¹³¹ Ped 2,2,19,3–20,1. Patrz s. 72.

¹³² Por. cyt. wyżej Ped 1,6,42,3–43,3.

¹³³ Kob 1,1,5,1.

możliwe, przyjmując, umieścić w sobie samym i Zbawcy ofiarować swe serce, abyśmy mogli ujarzmić namiętności ciała”¹³⁴.

1.2.6.5. Podsumowanie

Klemens Aleksandryjski, pisząc o Eucharystii, podkreśla raczej działanie Boga niż działanie człowieka. Eucharystia jest dla niego przede wszystkim jedną z dróg karmiącego działania Słowa – Logosu. Logos karmi nas na wiele sposobów, również poprzez Eucharystię. Eucharystia jest więc pokarmem Bożym, czyli pokarmem duchowym – tym, który karmi ducha ludzkiego. Chleb i wino są symbolami Ciała i Krwi, co dla Klemensa oznacza, że są jak najprawdziwiej Ciałem i Krwią Chrystusa wcielonego, a jednocześnie są symbolem Logosu i Ducha. Ich spożywanie podczas Eucharystii jednoczy człowieka z Bogiem.

Eucharystia przynosi owoce już tu, podczas ziemskiego życia: daje moc pozwalającą człowiekowi poskramiać swoje namiętności oraz oczyszczenie z wszelkiego zepsucia i skazy. Przyjmując Eucharystię, człowiek jednoczy się z Logosem i zostaje nasycony Duchem ożywiającym. Jednak najważniejszym owocem Eucharystii jest dar nieśmiertelności oraz ostateczne zjednoczenie z Logosem. Jest to zjednoczenie, które przemienia człowieka na podobieństwo Boże.

1.2.7. Orygenes

Aby móc podjąć próbę przedstawienia refleksji eucharystycznej Orygenes, niezbędne jest choćby pobieżne przypomnienie podstawowych cech jego myśli, gdyż podobnie jak u Klemensa, refleksje dotyczące Eucharystii stanowią integralną część całości teologii Orygenes i nie jest możliwe zrozumienie tejszy refleksji poza takim całościowym kontekstem.

Przy rozważaniu problematyki eucharystycznej istotne jest przede wszystkim, aby pamiętać o alegorycznej metodzie interpretacji Pisma Świętego. Alegoria bowiem to nie tylko metoda egzegetyczna, ale jest to sposób rozumowania charakterystyczny dla całej myśli Orygenes. Oczywiście już Klemens uprawiał alegorię, co było

¹³⁴ Ped 1,6,42,3–43,3.

widoczne również w jego refleksji eucharystycznej, ale dopiero Orygenes rozwinął ją w pełni. Alegoria dla niego to nie tylko metoda, zastosowana ze względu np. na tradycję intelektualną Aleksandrii. Jest on przeświadczony, że rzeczywistość, a zwłaszcza rzeczywistość duchowa, jest nieskończona i wielopoziomowa. Dotyczy to przede wszystkim Boga, który w swej nieskończoności przewyższa wszelkie zdolności poznawcze człowieka. To samo dotyczy Pisma Świętego, które jest Słowem Boga i wobec tego jest nieskończone jak sam Bóg. A zatem każda lektura i interpretacja Pisma Świętego jest ze swej natury częściowa. Tak jak materialna rzeczywistość tego świata jest jedynie zasłoną, poprzez którą możemy stopniowo docierać do poznania Boga, tak i litera Pisma jest jedynie pierwszą, zewnętrzną warstwą osłaniającą głębsze, duchowe treści i prawdy. A zatem egzegeza Orygenesowa to nieustający wysiłek odsłaniania kolejnych warstw znaczeń, docierania do coraz głębszych duchowych treści ukrytych w niezmierzonym bogactwie Słowa Bożego. To cechuje całą jego myśl, nie tylko egzegezę. O czymkolwiek mówi, Orygenes zawsze wskazuje na kilka możliwych poziomów znaczeń. Nie chce ograniczać się do jednego aspektu czy poziomu. Jego uprawianie teologii nigdy nie jest podawaniem precyzyjnych definicji, które opisałyby jednoznacznie jakiś aspekt rzeczywistości duchowej. Każdą taką definicję uznałby za fałszywą już przez samo to, że jest tak jednoznaczna, czyli zamknięta na wielowymiarowość i nieskończoność spraw Bożych.

Taka metoda uprawiania teologii jest oczywiście zakorzeniona w pojęciu Boga, jakie wyznaje Orygenes. Podobnie jak Klemens i wcześniej apologety, Orygenes pojmuje Boga przede wszystkim jako źródło wszelkiego istnienia i dobra; jako byt nieskończony, doskonały, nieustannie obdarowujący. Bóg to niewyczerpane źródło miłości wobec całego stworzenia, przede wszystkim wobec ludzi. Ta nieskończona dobroć i niepojętość Boga sprawia, że alegoria jest według Orygenesowa jedyną możliwą metodą uprawiania egzegezy i w ogóle teologii. Litera, jednoznaczność, dosłowność prowadzi nieuchronnie do pobłądzenia w sprawach dotyczących Boga. Orygenes pisze:

Są ludzie, którzy chlubią się przynależnością do Kościoła, nie przyjmują istnienia żadnego bytu większego od Boga, i mają w tym rację, jednakże takie mają o Nim wyobrażenie, jakiego mieć nie wypada nawet o naj-

okrutniejszym i najniesprawiedliwszym człowieku. Jedyńą zaś i wyłączną przyczyną fałszywych i bezbożnych wyobrażeń ich wszystkich na temat Boga jest fakt, że pojmują oni Pismo Święte nie według sensu duchowego, lecz wedle dosłownego znaczenia słów¹³⁵.

Równie istotne w zrozumieniu głębokiego sensu alegorii u Orygenesu jest zauważenie, jak głęboka i osobista była jego miłość do Jezusa – Słowa. Znaczenie tej miłości w myśli Orygenesu najlepiej chyba opisał H. U. von Balthasar: „Nośnym podłożem i punktem centralnym tego najgłębszego kręgu myśli jest zarówno namiętna, jak i czuła miłość do SŁOWA. Z tej miłości zmieniają się dla Orygenesu niektóre rzeczy z życia codziennego w nieskończoną i pełną tajemnic, mistyczną rzeczywistość. [...] Takim jest pogląd zajmujący rozległą warstwę jego myśli, spojrzenie na istotę Pisma Świętego jak na wielki sakrament rzeczywistej obecności boskiego Słowa w świecie. [...] Dotykał tego [sensu literalnego Pisma] jak ciała, szukając stale bijącego serca boskiego SŁOWA, które wcieliło się w to »ciało uniżenia« złożone z liter i zwojów pisma. [Metoda alegoryczna] może wydać najwyższe owoce tylko tam, gdzie pojmuje się Biblię w bezpośrednim związku z Wcieleniem i gdzie stosuje się te same prawa rozumienia dla obu rzeczywistości. [...] U Orygenesu całość nauki opiera się na głębi wiedzy wokół absolutnego bytu, którym jest SŁOWO, a które jest jednocześnie substancjalnym pokarmem stworzonego i żyjącego w niedostatku ducha”¹³⁶.

Uwagi i refleksje Orygenesu na temat Eucharystii są rozproszone i na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest ich niewiele. Jednak zebrane pozwalają na dość obszerne odtworzenie poglądów Orygenesu odnośnie do Eucharystii.

Już pobieżna lektura jego tekstów pozwala stwierdzić, że w czasach Orygenesu regularna (może nawet codzienna) praktyka sprawowania Eucharystii była w Kościele pewną oczywistością, natomiast nie towarzyszyła jej jednolita, spójna doktryna. Orygenes wielokrotnie nawiązuje do istniejącej praktyki liturgicznej i zawsze odnosi się do niej jako do czegoś powszechnego, oczywistego dla wszystkich

¹³⁵ Ozas IV,2,1–2.

¹³⁶ H. U. VON BALTHASAR W: ORYGENES, *Duch i Ogień, Wstęp*, Kraków–Warszawa 1995, s. 16–17.

wierzących. Jednocześnie czuje się bardzo wolny w interpretacji teologicznej tejże praktyki. Dokładniej mówiąc, przyjmuje istnienie pewnego konsensusu odnośnie do używania oraz podstawowego znaczenia słów i gestów liturgicznych, natomiast w żaden sposób nie uważa, że taki konsensus zamyka i wyczerpuje ich znaczenie. Można chyba przyjąć, że ogólnie przyjętą praktykę eucharystyczną Orygenes uważa za coś oczywistego dla chrześcijan, i jednocześnie powszechnie przyjmowane rozumienie Eucharystii – za taki stopień wtajemniczenia, jaki odpowiada „poziomowi literalnemu” w interpretacji Pisma Świętego. Natomiast jego refleksja koncentruje się na poziomie alegorycznym, duchowym. Nie można bowiem, jak to już zostało podkreślone, refleksji Orygenes, odnoszącej się do Eucharystii, rozpatrywać w oderwaniu od tego, co było podstawowym sposobem i stylem jego refleksji egzegetycznej i teologicznej – od metody alegorycznej, a właściwie od najgłębszego źródła ożywiającego myśl Orygenes – jego miłości do Słowa. Orygenes, podobnie jak Klemens, poruszając jeden temat, pisze zawsze w kontekście całości i poniekąd pisze zawsze o całości. Jego teksty są „wielopoziomowe” i często wieloznaczne. Stąd czasem trudno z całą pewnością ustalić, czy dany fragment opisuje Eucharystię, czy może bardziej ogólnie rzeczywistość życia wiary. Jednakże przy takich wątpliwościach można przypuszczać, że pozostaje się wiernym duchowi myśli Orygenes, jeżeli zakłada się raczej szerokie odniesienia i w studiowaniu jego refleksji odnośnie do Eucharystii nie ogranicza się tylko do tekstów, które literalnie mówią o Eucharystii, ale sięga się również do tych, które tylko pośrednio lub niejednoznacznie na nią wskazują. Takie podejście do myśli Orygenes zaleca H. Crouzel, jeden z największych znawców jego pism: „Bez żadnej wątpliwości należy dzisiaj studiować dzieło Orygenes jako całość, ponieważ każda pojedyncza część jego spuścizny, jaka do dzisiaj po nim ocalała, posiada dla zrozumienia jej całości istotne znaczenie”. I dalej: „Jego myśl przenikają wewnętrzne napięcia i żaden pojedynczy tekst w pełni jej nie oddaje”. Podobnie pisze, cytowany przez niego, H. de Lubac: „w tym przypadku [myśli Orygenes], bardziej aniżeli w innych, idealnym środkiem nie jest usuwanie, lecz – przeciwnie – intensywne czerpanie. Chcąc dotrzeć do prawdziwego Orygenes, należy go jak najczęściej przywoływać.

Wszak analogiczne fragmenty wzajemnie się potwierdzają, dookreślają i komentują”¹³⁷.

1.2.7.1. Terminologia

Stosunkowo niewiele możemy powiedzieć o terminologii eucharystycznej Orygenesza, a to z oczywistego powodu, że większość jego pism, w których znajdujemy teksty poświęcone Eucharystii, dotarła do nas w przekładach łacińskich.

Najczęściej pojawiającym się określeniem jest *eucharystia*. Jest to już w pełni samodzielna nazwa własna. Termin ten jest stosowany przez Orygenesza przede wszystkim w odniesieniu do postaci eucharystycznych, a więc chleba¹³⁸ bądź chleba i wina¹³⁹. Jest on stosowany przez Orygenesza również w odniesieniu do obrzędu, liturgii eucharystycznej¹⁴⁰. Nawet jeżeli termin ten pojawia się w tekstach zachowanych w przekładzie łacińskim, możemy uznać, że tłumacz zachował tutaj oryginalne słownictwo Orygenesza. Nie było żadnego powodu, aby w tekście łacińskim wprowadzać słowo *eucharystia* w miejsce jakiegokolwiek innego słowa greckiego.

Całkiem inaczej ma się sprawa z terminami takimi jak: sakrament, kult religijny, poświęcona ofiara, obrządek sakramentalny. Pojawiają się one wielokrotnie w pismach Orygenesza, ale dotarły do nas tylko w łacińskich przekładach, np.:

Chcę was pouczyć przykładami
wziętymi z kultu religijnego; wy,
którzy macie zwyczaj uczestniczyć
w boskich sakramentach, wiecie, że
przyjmując Ciało Pańskie, przecho-
wujecie je z całą troską i czcią, aby
nawet cząstka nie upadła, aby odro-

Volo vos admonere religionis
exemplis; nostis, qui divinis my-
steriis interesse consuestis, qu-
omodo, cum suscipitis corpus Do-
mini, cum omni cautela et venera-
tione servatis, ne ex eo parum
quid decadat, ne consecrati mune-

¹³⁷ H. CROUZEL, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 17–18, 86.

¹³⁸ PrzC 8,57; HomPs 37,2,6 (ten tekst podają za S. Kalinkowskim, który go cytuje w PN, s. 66).

¹³⁹ KomJ 32,310.

¹⁴⁰ HomLb 5,1.

bina poświęconej ofiary nie uległa uszkodzeniu. ris aliquid dilabatur¹⁴¹.

Również tobie nadano owo prawo, abyś przyjąwszy chleb mistyczny, spożywał go w czystym miejscu, to znaczy – abyś nie przyjmował sakramentu Ciała Pańskiego do duszy splamionej i zbrukanej grzechami.

Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut, cum accipis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias¹⁴².

Mówimy zaś o sobie, że „pijemy Krew Chrystusa” nie tylko w obrządku sakramentalnym...

‘Bibere’ autem dicimur ‘sanguinem Christi’ non solum sacramentorum ritu...¹⁴³

W takich wypadkach, ze względu na sposób i czas, w jakim dokonywano przekładu tekstów Orygenes, właściwie niemożliwe jest odtworzenie słownictwa oryginalnego.

Natomiast w tekstach, które dotarły do nas w oryginale, znajdujemy jeszcze kilka określeń Eucharystii. A zatem Orygenes nazywa Eucharystię ofiarą¹⁴⁴. Używa również wielu określeń biblijnych, a więc: chleb, kielich¹⁴⁵, Ciało i Krew Chrystusa, pokarm¹⁴⁶, pamiątka¹⁴⁷, Pascha¹⁴⁸, uczta weselna¹⁴⁹. Jest to, jak łatwo zauważyć, przede wszystkim terminologia nowotestamentalna. Orygenes, pisząc o Eucharystii, najwyraźniej starał się unikać wprowadzania nowych, niebiblijnych określeń. Ta terminologia jest interesująca również dlate-

¹⁴¹ HomWj 13,3.

¹⁴² HomKpł 13,5.

¹⁴³ HomLb 16,9.

¹⁴⁴ Patrz także s. 140.

¹⁴⁵ HomPs 37,2,6; KomJ 32,310; PrzC 8,57.

¹⁴⁶ Patrz także s. 177.

¹⁴⁷ HomKpł 13,3.

¹⁴⁸ HomJer 19,13.

¹⁴⁹ HomWj 11,7.

go, że pozwala przyjrzeć się powiązaniom myśli Orygenes na temat Eucharystii z Nowym Testamentem.

1.2.7.2. Symbolika i odniesienia nowotestamentalne

Orygenes, odwołując się do tekstów biblijnych, zwykle mówi o chlebie albo o chlebie i winie i przeważnie interpretuje je razem. Przede wszystkim Orygenes odwołuje się do naturalnych własności chleba i wina:

Mówimy, że chleb karmi, umacnia i pokrzepia ludzkie serce, wino zaś je rozwesela, raduje i wprawia w dobry humor. Zatem nauki moralne, które zapewniają życie temu, kto się ich uczy i wypełnia je, są chlebem życia. [...] Z winnego krzewu pochodzą i winem nazywają się mistyczne i głębokie rozważania, które radują i tworzą uniesienie oraz są wrodzone tym, którzy w Panu znajdują przyjemność oraz pragną nie tylko otrzymywać pokarm, ale delektować się nim¹⁵⁰.

Chleb jest więc symbolem tego, co pożywne, czyli nauk moralnych, wino natomiast symbolem tego, co nie tylko pożywne, ale i sprawiające radość – zgłębiania spraw duchowych, czyli tego, co Orygenes uważa za najgłębszy cel życia ludzkiego. Gdyby odnieść tę symbolikę do egzegezy Pisma Świętego, to chleb oznacza poziom moralny, a wino najwyższy poziom egzegezy – duchowy.

Czasem jednak Orygenes stosuje zupełnie odrębną symbolikę chleba i wina. Takie oddzielne potraktowanie widzimy przede wszystkim w komentarzu do słów ustanowienia Eucharystii:

Owym chlebem, który Bóg–Słowo nazywa swoim ciałem, jest Słowo, które karmi dusze, Słowo pochodzące od Boga, jest to chleb pochodzący z chleba niebieskiego. [...] A owym napojem, który Bóg–Słowo nazywa krwią swoją, jest Słowo, które poi i w piękny sposób upaja serca pijących. [...] Napój ten jest owocem prawdziwej latorośli, jest krwią owej winorośli, która umieszczona w tłoczni męki wydała ten napój¹⁵¹.

O ile chleb–ciało jest nazwane po prostu „chlebem pochodzącym z chleba niebieskiego”, a zatem jest kojarzony z tajemnicą wcielenia;

¹⁵⁰ KomJ 1,207–208.

¹⁵¹ KomMt ser. 85.

to Krew Jezusa, którą spożywamy w Eucharystii, jest tutaj wprost nazywana napojem pochodzącym z „tłoczni męki”. Jednakże trzeba od razu dodać, że Orygenes poza tym komentarzem, odnosząc Eucharystię do Nowego Testamentu, a zwłaszcza do ziemskiego życia Jezusa Chrystusa, raczej nie łączy Eucharystii z Męką Pańską¹⁵², natomiast łączy ją z faktem wcielenia Logosu¹⁵³. Podobnie kiedy Orygenes nazywa Eucharystię „pamiętką”, to rozumie ją tylko w sensie bardzo ogólnym, jako pamiętkę Jezusa i przy tej okazji nie rozwija myśli o Eucharystii jako pamiętce Ostatniej Wieczerzy¹⁵⁴.

1.2.7.3. Pokarm na życie wieczne

Eucharystia jest dla Orygenesa przede wszystkim pokarmem naszej duszy. Orygenes przejmując po Klemensie i rozwija jako jedną z głównych osi swojej teologii ideę Logosu karmiącego. Słowo, Chrystus jest pokarmem człowieka. Jezus przybył, aby dać nam życie. Pokarm Słowa jest równie niezbędny dla naszej duszy, jak chleb dla naszego życia. Eucharystia jest przedłużeniem obecności i działania Słowa, jest tym samym, czym jest samo Słowo dla człowieka – pokarmem jego duszy. Orygenes – filolog – znakomicie wykorzystuje etymologię nazwy Betlejem do przedstawienia tej prawdy:

Jakże wspaniały jest symbol tajemnicy godnej Boga! Otóż „Betlejem” znaczy „Dom Chleba”; a dokąd mieli spieszyć pasterze po ogłoszeniu pokoju, jeśli nie do duchowego domu niebiańskiego chleba Chrystusowego, to znaczy do Kościoła, gdzie codziennie¹⁵⁵ w mistyczny sposób

¹⁵² Patrz także s. 174.

¹⁵³ Patrz także s. 88.

¹⁵⁴ Patrz także s. 178.

¹⁵⁵ Tekst ten sugeruje, że już w czasach Orygenesa istniała w Kościele aleksandryjskim praktyka codziennej, a przynajmniej częstszej niż niedzielnej Eucharystii. Tak też interpretuje go S. KALINKOWSKI, *Orygenes o Eucharystii*, w: PN., s. 67. Podobną wymowę ma tekst św. Cypriana w dziele *O Modlitwie Pańskiej* 18: „My, którzy żyjemy w Chrystusie przyjmując, codziennie Jego Eucharystię...”. Jednak tekst Cypriana może dotyczyć jedynie faktu, że po niedzielnej celebracji Chleb Eucharystyczny był zabierany do domów i tam codziennie spożywany, natomiast tekst Orygenesa mówi wprost o „codziennym ofiarowaniu”.

ofiarowany jest „chleb, który zstąpił z nieba” (J 6,51) i daje życie światu”. To Chrystus jest „chlebem żywym, który zstąpił z nieba i został dany za życie świata”, jak On sam mówi w Ewangeliach¹⁵⁶.

Podobnie Orygenes, komentując starotestamentalne teksty o ofiarach pokarmowych, wielokrotnie łączy je ze słowami Jezusa zapisanymi w *Ewangeliu według św. Jana*, w których Jezus przedstawia siebie jako chleb:

Albowiem pierwociny ofiarowywane w Prawie były spożywane jak pokarmy i, jak mówi Ewangelia, „wszedłszy do żołądka wydalane były na zewnątrz” (Mt 15,17). Kto zaś spożyje te pierwociny oraz skosztuje „chleba, który zstąpił z nieba” (J 6,51), ten nie umrze, lecz będzie żył na wieki¹⁵⁷.

W ten sposób Orygenes podkreśla, że Jezus, Logos jest przede wszystkim pokarmem duszy ludzkiej. To znaczy Logos przybył na ziemię, wcielił się, aby dać człowiekowi życie i to życie w nim podtrzymać. Chodzi oczywiście o życie duszy, o to życie, które nie umiera w chwili śmierci ciała. Ofiary pokarmowe Starego Testamentu, a zwłaszcza manna zesłana przez Boga na pustyni, zapowiadały nadejście tej rzeczywistości, a Eucharystia jest spełnieniem tych zapowiedzi:

Wtedy pokarm manny był „w zagadce” teraz „w rzeczywistości” ciało Słowa Bożego „jest prawdziwym pokarmem” zgodnie z tym, co mówi sam Chrystus: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem (J 6,55)”¹⁵⁸.

Chrystus, Słowo Boże, miłuje ludzi swoją boską miłością i dlatego pragnie przede wszystkim być naszym pokarmem. To z tego po-

¹⁵⁶ HomŁk, fr. 40 (Łk 2,15).

¹⁵⁷ HomLb 11,6, por. także: HomKpł 16,5.

¹⁵⁸ HomLb 7,2. Na wyrażnie eucharystyczny charakter tego tekstu wskazuje również wcześniejszy kontekst: Orygenes bowiem najpierw pisze o chrzcie: „Przedtem chrzest był »w zagadce – w obłoku i morzu«, teraz »w rzeczywistości [...] odrodzenie odbywa się w wodzie i w Duchu Świętym« (Tt 3,5)”. Orygenes przedstawia razem dwa podstawowe misteria chrześcijańskie: chrzest i Eucharystię.

wodu przyjął ciało i stał się człowiekiem. Orygenes wspomina o tym wielokrotnie. Często przy tym pojawia się, choć niekoniecznie w sposób bezpośredni, kontekst eucharystyczny:

Chrystus dlatego zwie się prawdziwą światłością, aby oczy duszy miały być czym oświecone; zwie się Słowem, aby uszy duszy miały czego słuchać; zwie się chlebem żywym, aby dusza miała co kosztować swoim smakiem¹⁵⁹.

Komentarz tu przytoczony i analogiczne wypowiedzi pozwalają sądzić, że Orygenes łączy Eucharystię przede wszystkim z faktem wcielenia Chrystusa – Słowa. Słowo przyjęło ciało ludzkie z miłości ku człowiekowi. Eucharystia – Jego Ciało i Krew – jest przedłużeniem Wcielenia. Píše:

Jeżeli przeto mamy na uwadze Tego, który rzekł „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba; kto ten chleb spożywać będzie, żyć będzie na wieki” (J 6,51) i jeżeli zauważamy, iż autor tych zdań był Słowem, którym się karmią dusze, rozumiemy, o jakim to chlebie Bóg powiedział w błogosławieństwie: „I będziecie jedli wasz chleb do syta” (Kpł 26,5)¹⁶⁰.

Podsumowując: Orygenes rozumie Eucharystię jako chleb życia, pokarm karmiący naszą duszę. Eucharystia jest znakiem miłości Chrystusa–Logosu. Logos z miłości do ludzi, aby stać się dla nich pokarmem, przyjął ciało i Eucharystia jest przedłużeniem Jego wcielenia. Dla wierzących zaś jest ona ucztą, podczas której nie tylko przyj-

¹⁵⁹ KomPnp 2,66, por. HomŁk 38,6: „Jeśli nie przyjmujemy ochotczo wielkich bogactw Pana naszego, sprzętów słowa i obfitości nauki, jeśli nie spożywamy »chleba życia« (J 6,35), jeśli nie spożywamy ciała Jezusa i nie pijemy Jego krwi, jeśli gardzimy ucztą naszego Zbawiciela...”.

¹⁶⁰ HomKpł 16,5.

mują pokarm Słowa, ale i świętują Nowe Przymierze, zapowiedź ostatecznych zaślubin ze Słowem.

Nietrudno zauważyć, że Orygenes, mówiąc o Eucharystii, nie rozwija w sposób szczególny symboliki wina–krwi. Raczej mówi o chlebie albo o chlebie i winie, ale przeważnie jako o synonimach. Krew zatem sama w sobie nie jest dla niego źródłem osobnej symboliki w takim stopniu, jak np. u Ireneusza czy Klemensa.

1.2.7.3.1. Ciało – Słowo

W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, nie powinien dziwić tak znamienity dla tekstów Orygenes fakt, że wielokrotnie interpretuje on teksty biblijne mówiące o Ciele Jezusa oraz teksty mówiące o chlebie, odnosząc je do Słowa (Logosu)¹⁶¹. Najbardziej charakterystyczny dla tego sposobu interpretacji jest, częściowo już wcześniej cytowany, komentarz Orygenes do zapisanych w *Ewangelii według św. Mateusza* słów Jezusa ustanawiającego Eucharystię (Mt 26,26 n.):

Owym chlebem, który Bóg–Słowo nazywa swoim ciałem, jest Słowo, które karmi dusze, Słowo pochodzące od Boga, jest to chleb pochodzący z chleba niebieskiego. [...] A owym napojem, który Bóg–Słowo na-

¹⁶¹ Por. także HomKpł 16,5, HomLb 11,6, HomLb 16,9 – tu jest mowa także o krwi jako słowie, KomJ 32,310.

zywa krwią swoją, jest Słowo, które poi i w piękny sposób upaja serca pijących. [...] Napój ten jest owocem prawdziwej latorośli, jest krwią owej winorośli, która umieszczona w tłoczni męki wydała ten napój. Tak też Słowo Boże jest chlebem wypieczonym z ziaren pszenicy, które rzucone w ziemię wydały plon obfity. Bóg–Słowo bowiem nie nazwał swoim ciałem owego widzialnego chleba, który trzymał w dłoniach, lecz nazwał nim Słowo, w którego tajemnicy chleb ten miał zostać połamany. Również krwią swoją nie nazwał owego widzialnego kielicha, lecz Słowo, w którego tajemnicy napój ten miał zostać wylany. Albowiem czymże innym może być ciało lub krew Boga–Słowa, jeśli nie Słowem, które karmi, lub Słowem, które rozwesela serce¹⁶².

Taki komentarz do słów Jezusa zmusza do postawienia pytania, czy te teksty z Pisma Świętego, w których jest mowa o ciele i chlebie,

¹⁶² KomMt ser. 85.

a przede wszystkim teksty, które zwykle w tradycji chrześcijańskiej są interpretowane jako teksty eucharystyczne, nie są przez Orygenesę rozumiane wyłącznie alegorycznie. A zatem trzeba spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy Orygenes nie odrzuca poziomu materialnego i dosłownego znaczenia słów i nie przenosi całej ich zawartości treściowej poza materię – w sferę ducha. Powstaje bowiem pytanie, czy Orygenes w ogóle nie neguje materialności Eucharystii, a zwłaszcza realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w postaciach chleba i wina.

Taka całkowicie „duchowa” interpretacja Eucharystii w pismach Orygenesę wydaje się współgrać z innymi jego tekstami. Na przykład

w swoim komentarzu do wezwania z *Modlitwy Pańskiej* „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”¹⁶³ interpretuje on „chleb” jako Słowo Boże, które żywi duszę. W komentarzu tym Orygenes nawiązuje do wielu fragmentów z *Mowy eucharystycznej* (J 6,27–58). Wszystkie te teksty, w których Jezus zapowiada, że da nam swoje ciało na pokarm, Orygenes interpretuje nie jako zapowiedź Eucharystii, lecz ogólnie jako obietnicę, że to sam Chrystus będzie pokarmem dla tych, którzy w niego wierzą:

To jest więc prawdziwy pokarm, Ciało Chrystusa, który będąc Słowem, stał się Ciałem, według słów „A Słowo stało się ciałem”. Gdy je spożywamy i pijemy „Zamieszkuje między nami”. [...] Karmiące Słowo jest odmienne i różnicowane. [...] Abyśmy więc nie zachorowali na duszy z braku pokarmu i nie umarli dla Boga z głodu Słowa Pańskiego, posłuszni nauce Zbawiciela w wierze i prawym życiu, prosimy Ojca o „żywy chleb”, który jest tym samym, co „chleb ponadsubstancjalny”¹⁶⁴.

Chlebem, o który mamy prosić w *Modlitwie Pańskiej* i jednocześnie Ciałem Chrystusa, które On obiecał dać nam na pokarm jest więc, według Orygenes, sam Chrystus – Słowo Boga. To Chrystus jest naszym pokarmem, niezbędnym do życia naszej duszy. Teksty biblijne, *Mowa eucharystyczna* i wezwanie z *Ojciec nasz*, które w tradycji chrześcijańskiej bardzo wcześnie były interpretowane jako teksty mówiące o Eucharystii¹⁶⁵, nie są przez Orygenes wyraźnie i jednoznacznie interpretowane jako teksty mówiące o Eucharystii. Odniesienie do Eucharystii nie jest tu oczywiście wyraźnie wykluczone, ale jednak pozostaje ono jakby ukryte, w każdym razie słowo „Eucharystia” w komentarzu do słów „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” nie pada ani razu.

Jednakże nie możemy uznać, że we wszystkich tekstach, w których Orygenes mówi o ciele i chlebie jako o Słowie, chodzi mu o wykluczenie dosłownego znaczenia słów. Raczej trzeba przyjąć założenie odwrotne, czyli uznać, że pomimo braku jednoznacznych okre-

¹⁶³ Omod 27.

¹⁶⁴ Omod 27,4.6.

¹⁶⁵ Por. np. komentarz Tertuliana do *Modlitwy Pańskiej* napisany pod koniec II w., *O modlitwie* 6 – tu odniesienie eucharystyczne jest jeszcze niezbyt wyraźne, tylko poprzez cytat z Łk 22,19: „to jest Ciało moje” oraz komentarz Cypriana, *O Modlitwie Pańskiej* 18 – tu jest już wyraźnie mowa o Eucharystii.

śleń eucharystycznych, te teksty Orygenesu mówią także o materii Eucharystii. Możemy przyjąć takie założenie, ponieważ jak to już było mówione, podstawową cechą refleksji Orygenesu jest wielopoziomowość, a więc gdy wskazuje na duchową interpretację, nie oznacza to bynajmniej, że wyklucza jednocześnie podstawowy, dosłowny lub materialny poziom rozumienia danego tekstu biblijnego. Swoją metodę alegoryczną Orygenes rozwinął przede wszystkim jako metodę egzegezy Pisma Świętego, a jego uwagi o Eucharystii pojawiają się przede wszystkim w jego homiliach i komentarzach biblijnych, a zatem winny być interpretowane w tym samym duchu. Poza tym przynajmniej raz Orygenes wyraźnie potwierdza, że gdy mówi o chlebie i ciele jako o Słowie, nie wyklucza przez to znaczenia eucharystycznego, ale raczej uważa je za integralną, nieodłączną część całości działania Bożego:

Natomiast lud chrześcijański, wierny lud słucha tych słów, przyjmuje je i idzie za Tym, który mówi; „Jeśli nie będziecie pić Krwi mojej, nie będziecie mieć życia w sobie; Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,53.55). [...] Mówimy zaś o sobie, że „pijemy Krew Chrystusa” nie tylko w obrządku sakramentalnym, ale i wówczas gdy przyjmujemy Jego słowa, w których jest życie – zgodnie z tym, co On sam mówi „Słowa, które ja wam powiedziałem, są duchem i życiem” (J 6,63)¹⁶⁶.

Eucharystia, „obrzędek sakramentalny”¹⁶⁷, jest jakby początkiem, punktem wyjścia, tym co najbardziej widoczne i przez to najłatwiej zrozumiałe. Orygenes zakłada że „widzialna” strona Eucharystii, a więc obrzęd i materia chleba i wina jest czymś z jednej strony oczywistym, bo w tych obrzędach chrześcijanie regularnie uczestniczą, z drugiej strony jest czymś, o czym nie powinno się pisać ze względu na *arcanum fidei*¹⁶⁸. Natomiast prawdziwa tajemnica kryje się pod powierzchnią, w znaczeniu tychże gestów i obrzędów:

¹⁶⁶ HomLb 16,9.

¹⁶⁷ Ten tekst przechował się w łacińskim przekładzie Rufina, a więc nie można ze sformułowania „obrzędek sakramentalny” (*sacramentorum ritus*) wyciągać zbyt szczegółowych wniosków. Z całą pewnością jednak Orygenes odnosi się tu do faktu sprawowania Eucharystii.

¹⁶⁸ Por. HomKpł 9,10.

Gdy chodzi o Eucharystię, o wyjaśnienie jej rytuału, albo o słowa, gesty, pytania i odpowiedzi związane z obrzędem Chrztu – któż może łatwo wyjaśnić ich znaczenie?¹⁶⁹

Inaczej mówiąc: Orygenes podchodzi do Eucharystii dokładnie w taki sam sposób jak do Pisma Świętego. Wyróżnia w niej warstwę zewnętrzną, czyli „literę”, oraz kolejne warstwy duchowe. Nie neguje wartości tej pierwszej, ale to, co istotne leży według niego głębiej, pod powierzchnią „litery”. I w tym głębszym sensie Eucharystia jest przez Orygenesa rozumiana jako symbol (częstka) całego działania Chrystusa, Słowa Bożego, które karmi nas na życie wieczne. Ludzie prości, którzy zatrzymują się na poziomie gestów i obrzędów, rozumieją chleb i wino w oderwaniu od całości, natomiast bardziej doświadczeni widzą Eucharystię w tym szerszym kontekście. Píše:

Ludzie prostsi niechaj rozumieją chleb i kielich zgodnie z prostym sensem dotyczącym Eucharystii; ci zaś, którzy nauczyli się głębszego pojmowania, powinni rozumieć te określenia zgodnie z obietnicą Bożą na temat Słowa prawdy¹⁷⁰.

Eucharystia zatem, to chleb i wino, Ciało i Krew, ale przede wszystkim samo Słowo – Chrystus, który karmi nas sobą. Orygenes pojmuje Eucharystię nie tyle jako działanie ludzkie, lecz przede wszystkim jako działanie Słowa, które karmi wierzących sobą samym. Podczas Eucharystii działa Bóg, Logos, człowiek zaś jest tym, który przyjmuje, który jest karmiony.

Temu problemowi, działaniu Logosu podczas Eucharystii, a zatem wzajemnej relacji Słowa i Eucharystii u Orygenesa, obszerne studium poświęcił L. Lies¹⁷¹. Po szczegółowej analizie tekstów stwierdza, że u Orygenesa w wyniku procesu spirytualizacji jego sposobu myślenia dokonała się „eucharystyzacja” (*Eucharistisierung*) przepowiadania

¹⁶⁹ HomLb 5,1.

¹⁷⁰ KomJ 32,310. Można się tu bez trudu dopatrzeć dwoistości, która jest bardziej typowa dla teologii Klemensa niż Orygenesa. J. Betz stwierdza, że Klemens przyjmował, że istnieją dwa sposoby pojmowania Eucharystii: ludzie prości pojmują Eucharystię *pistiker*, ludzie duchowi – *gnostiker*, J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 47.

¹⁷¹ L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978, s. 343 n.

Słowa. Orygenes dostrzega, że podczas głoszenia Słowa Logos działa zarówno w duszy wierzącego, jak i w całym Kościele w ten sam sposób, w jaki działa poprzez Eucharystię. Przy czym, tak jak w chrystologii Orygenes zwraca uwagę przede wszystkim na to, co duchowe, boskie, tak samo i w Eucharystii to, co cielesne nie jest dla niego najistotniejsze. L. Lies twierdzi też, że Orygenes co prawda używa pojęcia „eucharystia” w powszechnie przyjmowanym znaczeniu i akceptuje zarówno istniejącą powszechną praktykę eucharystyczną, jak i powszechnie przyjmowane rozumienie Eucharystii, ale podkreśla integralną jedność liturgii eucharystycznej i głoszenia Słowa oraz przenosi akcent na głoszenie Słowa¹⁷².

1.2.7.3.2. Orygenes wobec materialnych postaci eucharystycznych

Jak widzimy, Orygenes pojmuje Eucharystię przede wszystkim jako pokarm naszej duszy. Przy czym jego sposób myślenia, a zwłaszcza alegoria, skłaniają go do podkreślania znaczenia wymiaru duchowego. A zatem pojawia się pytanie, co Orygenes sądzi o samych materialnych postaciach eucharystycznych, o chleb i winie?¹⁷³

Orygenes często mówi o tym, że chleb i wino, które przyjmujemy podczas Eucharystii trzeba rozumieć na sposób duchowy, a nie materialny. Najbardziej wymownym tekstem mówiącym o takim jego rozumieniu Eucharystii jest fragment z *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* dotyczący rozdz. 15,11:

Można by powiedzieć: jak nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, tak też to, co wchodzi do ust, nie czyni człowieka świętym. Jak bowiem nie pokarm, lecz obciążone wątpliwościami sumienie spożywającego czyni go nieczystym – „Kto bowiem spożywa pokarmy, mając przy tym wątpliwości, ten potępia samego siebie, bo nie postępu-

¹⁷² Tamże, s. 343 n.

¹⁷³ L. LIES, po napisaniu wyżej wspomnianego studium *Wort und Eucharistie...*, spostrzegł, że recepcja i interpretacja eucharystycznej myśli Orygenesusa jest na tyle ciekawa, że warto jej poświęcić osobną pracę. Tak powstało wspomniane już we *Wstępie* opracowanie: *Origenes' Eucharistielehre in Streit der Konfessionen: die Auslegungsgeschichte seit der Reformation*. Lies pokazuje, jak przez kilka stuleci po Soborze Trydenckim zarówno katolicy, jak i protestanci dokładali wielu wysiłków, aby wykazać, że eucharystyczna doktryna Orygenesusa (a więc przede wszystkim jego poglądy na realność przemiany eucharystycznej) zgadza się z ich doktryną, a przeczy doktrynie przeciwniej.

je zgodnie z przekonaniem” (Rz 14,23) – i jak dla człowieka nieczystego i niewierzącego nic nie jest czyste – nie samo przez się, lecz ze względu na jego nieczystość i niewiarę – tak samo pokarm „uświęcony przez Słowo Boże i przez modlitwę” (1 Tm 4,5) sam przez się nie uświęca tego, kto z niego korzysta; gdyby bowiem tak było, to uświęcałby on i tego, kto go spożył w sposób niegodny, i nikt z powodu tego pokarmu nie osłabłby, nie zachorował ani nie umarł. Z Chleba Pańskiego czerpie pożytek ten, kto go spożywa, jeżeli spożywa ten chleb z czystym umysłem i sumieniem. [...] Skoro zaś „wszystko, co wchodzi do ust, do żołądka idzie i wydalą się na zewnątrz” (Mt 15,17), to również i ten pokarm uświęcony Słowem Bożym i modlitwą, w swej materialnej części idzie do żołądka i jest wydalany na zewnątrz, natomiast w zakresie modlitwy, która się z nim związała, i wedle rozmiarów wiary, staje się użyteczny i sprawia, że dusza staje się bystra i patrzy na to, co przynosi pożytek. I nie materia chleba, lecz wypowiedziana nad nim modlitwa udziela wsparcia temu, kto go spożył godnie¹⁷⁴.

Tekst powyższy i inne podobne¹⁷⁵ zdają się wskazywać niedwuznacznie, że Orygenes wyklucza realność przemiany, jaka dokonuje się podczas celebracji eucharystycznej, a zatem rozumie chleb i wino jako symbole, czy – inaczej mówiąc – tylko znaki rzeczywistości duchowej, nie zaś jako prawdziwe Ciało i Krew Jezusa.

Jednakże, jak postaramy się wykazać, takie rozumienie tekstów Orygenesu byłoby błędne. Należy je bowiem rozpatrywać nie tylko w kontekście całości eucharystycznej refleksji Orygenes, ale także uwzględniając specyfikę jego myśli. Widzie on bowiem zawsze rzeczywistość wielopoziomowo. Tak samo i tutaj, widzi najpierw poziom „materii”, który lepiej byłoby nazwać poziomem zmysłowym albo przypadłości, czy też postaci zewnętrznej. Na tym poziomie mamy dotyk, smak, zapach i wszystkie właściwości doświadczalne chleba i wina. Orygenes stwierdza, że to, co podlega naszym zmysłom, nie ma samo w sobie mocy zbawczej, nie jest pokarmem naszej duszy. Inaczej mówiąc, przeciwstawia się on w tych swoich tekstach magicznemu traktowaniu Eucharystii jako świętego posiłku, który przez sam fakt spożywania go, przynosi pożądaný skutek. Stwierdza, że to, co najważniejsze, dokonuje się w duszy, nie w ciele człowieka.

¹⁷⁴ KomMt 11,14; por. także HomLb 24,1; HomLb 11,6; a zwł. HomKpł 7,5; HomKpł 9,10.

¹⁷⁵ Zob. OPas 1,12–15.

Działanie Boga, pokarm Słowa, jakim jest Eucharystia, dotyczy naszej duszy, dokonuje się w duchu, nie w ciele.

Natomiast przynajmniej raz Orygenes wyraźnie potwierdza, że podczas Eucharystii dokonuje się przemiana chleba w Ciało. W polemice z Celsusem pisze, iż chrześcijanie „zjadają chleby ofiarne, które przez modlitwę stają się Ciałem świętym i uświęcającym tych, którzy go spożywają w stosownym celu”¹⁷⁶.

Pośrednio zaś Orygenes wielokrotnie poświadcza, że uznaje, iż chleb i wino ofiarowane w Eucharystii podlegają przemianom w Ciało i Krew. Mianowicie, pomimo położenia nacisku na to, że działanie Boże w Eucharystii dokonuje się w duchu, a nie cieleśnie, nie lekceważy samych postaci materialnych chleba i wina. Najdobitniej widać to w tekście, gdzie przywołuje, jako fakt pozytywny i bezdyskusyjny, szacunek, jakim są otaczane postaci chleba i wina, nazywane przez niego Ciałem Pańskim:

Chcę was pouczyć przykładami wziętymi z kultu religijnego: wy, którzy macie zwyczaj uczestniczyć w boskich sakramentach, wiecie, że przyjmując Ciało Pańskie, przechowujecie je z całą troską i czcią, aby nawet cząstka nie upadła, aby odrobina poświęconej ofiary nie uległa uszkodzeniu. Uważacie się za winnych, i słusznie, jeżeli na skutek waszego niedbalstwa jakaś jej odrobina ulegnie zniszczeniu. Jeżeli zaś dla zachowania Jego Ciała okazujecie tyle troski, i słusznie ją okazujecie, to czyż sądzicie, że na mniejszą karę zasługuje lekceważenie słowa Bożego niż Jego Ciała?¹⁷⁷

W tekście tym jest mowa bezpośrednio o Ciele Pańskim jako o postaciach eucharystycznych, bez żadnych odniesień alegorycznych. Orygenes jednak nazywa je Ciałem bez żadnych zastrzeżeń, potwierdza fakt odnoszenia się do nich z najwyższą czcią i nie tylko nie dystansuje się od takiego pełnego czci traktowania materialnych postaci Ciała Pańskiego, ale jeszcze daje je za wzór tego, jak należy odnosić się do Słowa Bożego. Przez to wskazuje, że również same materialne postaci chleba i wina są dla niego Ciałem i Krwią Chrystusa, godnymi czci, jaką oddaje im się w liturgii. Tekst ten potwierdza również,

¹⁷⁶ PrzC 8,33: *sīma genomšnouj di' tʰ4n eŮcʰ4n ʔgiŌn ti kaʰ ʔgiʒon toŸj met' Øgioaj proqšewj aŮtū crwmšnouj.*

¹⁷⁷ HomWj 13,3.

że uznawanie postaci eucharystycznych za Ciało i Krew Jezusa było w Kościele powszechne i przyjmowane jako oczywiste.

Orygenes, nawiązując do praktyki związanej z przyjmowaniem Eucharystii, wielokrotnie poświadcza, że w Aleksandrii czymś oczywistym było wymaganie, aby przyjmować Eucharystię z czystym sercem, czyli już po oczyszczeniu z grzechów¹⁷⁸. Taką praktykę przyjmowania Eucharystii podaje jako wzór tego, jak należy przyjmować słowo Boże: skoro Eucharystię możemy przyjąć tylko do czystego serca, to również słowo Boże, które jest Chrystusem, tak jak Eucharystia, winniśmy przyjmować do czystego serca.

Fakt stawiania praktyki związanej z przyjmowaniem Eucharystii na wzór, z jakiego należy brać przykład, gdy słuchamy słowa Bożego, jest nie tylko potwierdzeniem, że w czasach Orygenesesa powszechne było częste i regularne uczestniczenie i przyjmowanie Eucharystii. Jest również kolejnym potwierdzeniem tego, że Orygenes traktuje Eucharystię jako samodzielną postać Słowa, Chrystusa. Nie jest to tylko nieistotna zewnętrzna, „materialna” alegoria duchowej rzeczywistości Słowa Bożego – pokarmu duszy, lecz jest to Słowo wcielone, sam Chrystus.

Nie można oczywiście zaprzeczyć, że Orygenes wielokrotnie, zwłaszcza gdy mowa o piciu krwi i spożywaniu ciała, odżegnuje się od dosłowności sensu literalnego. Komentując tekst z *Księgi Liczb* o piciu krwi (Lb 23,24) pisze:

Czyż znajdzie się jakiś uparty obrońca sensu literalnego, a raczej ktoś tak nieokrzesany, kto przy lekturze tego tekstu nie wzdrygnie się przed znaczeniem literalnym i nie będzie zmuszony szukać słodczy sensu alegorycznego?¹⁷⁹

Nie można również, według Orygenesesa, rozumieć słów Jezusa, który wzywa do picia swojej krwi i spożywania swego ciała (J 6), literalnie. Żydzi zgorszyli się właśnie dlatego, że pojęli te słowa wedle litery¹⁸⁰. Natomiast chrześcijanie pojmują te słowa Jezusa wedle Ducha.

¹⁷⁸ HomKpł 13,5; HomPs 37,2,6. Por. HomWj 13,6; KomMt 10,25; KomJ 32,309; KomMt ser. 82.

¹⁷⁹ HomLb 16,9.

¹⁸⁰ Tamże.

Jednakże jeżeli zestawimy te wypowiedzi z tekstami przedstawionymi powyżej oraz ujmijemy je w całokształcie refleksji Orygenes, to możemy chyba uznać za poprawną następującą interpretację myśli Orygenes: sens literalny wypowiedzi Pisma, a zwłaszcza wypowiedzi Jezusa o spożywaniu ciała i krwi, oznacza dosłowne spożywanie materialnej krwi i materialnego ciała – mięsa ludzkiego – a tego oczywiście chrześcijanie nie spożywają w Eucharystii. Natomiast chrześcijanie spożywają materialny chleb i materialne wino, które są na poziomie alegorycznym Ciałem i Krwią Chrystusa. Przy czym, poziom alegoryczny, duchowy nie oznacza tutaj w żadnym wypadku czegoś mniej realnego – wręcz przeciwnie, jest on bardziej realny i ważniejszy od poziomu literalnego¹⁸¹.

A zatem Orygenes, choć wielokrotnie mówi o tym, że chleb i wino należy rozumieć alegorycznie, duchowo, uznaje, że podczas Eucharystii dokonuje się przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Postacie eucharystyczne nie są już tylko zwykłym chlebem i winem, są godne szacunku. Przyjmowanie Eucharystii jest, podobnie jak słuchanie Słowa, karmieniem naszej duszy.

Trzeba jednak powtórzyć, że Orygenes, jeżeli chodzi o materialne postacie Eucharystii, raczej po prostu akceptuje powszechnie przyjętą w Kościele naukę o Eucharystii, niż dokonuje nad nią własnej refleksji. Jego interesuje przede wszystkim działanie Słowa. Materia jest punktem wyjścia, ale nie punktem dojścia. Myśl Orygenes biegnie od Eucharystii do Słowa, a nie od Słowa do Eucharystii. Dla niego to właśnie głoszenie Słowa jest źródłem i szczytem misterium chrześcijańskiego.

Wobec powyższych konkluzji można by zapytać, czy Orygenes uznaje, że podczas Eucharystii dokonuje się przemiana substancji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa? Tak postawionego pytania Orygenes po prostu nie podejmował. Pojęcie „substancji” jest bowiem kate-

¹⁸¹ Gdyby się pokusić o porównanie terminologii Orygenes z terminologią późniejszą, w tym także terminologią stosowaną w Katechizmie Kościoła Katolickiego (1373–1374), to chyba można by powiedzieć, że Orygenesowa litera odpowiada zewnętrznym postaciom chleba i wina, natomiast Orygenesowa alegoria odpowiada pojęciu substancji.

gorią filozoficzną i tak postawione pytanie zakłada refleksję usiłującą wyjaśnić tajemnicę Eucharystii przy użyciu pojęć wypracowanych przez filozofię grecką. Natomiast Orygenes nigdy nie rozważał Eucharystii w kategoriach filozoficznych, a zawsze wyłącznie w kategoriach biblijnych. Jest to ściśle powiązane z faktem, że tematyka eucharystyczna nie była dla Orygenesusa miejscem polemik. A to właśnie polemiki teologiczne najbardziej wymuszały odwoływanie się w teologii do kategorii i pojęć wypracowanych przez filozofię grecką. Poza tym

całemu jego sposobowi rozumowania było obce szukanie dosłowności i jednoznaczności w przedstawianiu Bożych tajemnic. Orygenes uznaje więc, że przyjmując chleb i wino podczas Eucharystii – chrześcijanie karmią się Słowem, Logosem, przyjmują jak najbardziej realnie Słowo do swego wnętrza, karmią się Ciałem i Krwią Logosu. Jednakże sposób, w jaki to się dokonuje, pozostaje tajemnicą. Podobnie jak w każdej innej dziedzinie, również i w odniesieniu do Eucharystii polemika Orygenes z tymi, którzy chcieli pojmować Boga zbyt materialnie, kieruje

jego myśl ku temu, co duchowe, mistyczne, a odwołuje go od interpretacji zbyt „materialistycznych”.

1.2.7.4. Podsumowanie

Jak się okazuje, refleksja Orygenesowa dotycząca Eucharystii, choć niesystematyczna i nie ujęta w żadnym osobnym traktacie, jest bardzo bogata i wielowymiarowa. Ta refleksja nosi wszystkie podstawowe cechy całej myśli Orygenesowej, a zwłaszcza jego egzegezy. Można ją streścić w dwóch punktach: alegoria oraz działanie Słowa.

1.2.7.4.1. Alegoria

Orygenes przede wszystkim wychodzi z założenia, że Eucharystia, jak każda rzeczywistość boska, jest misterium, tajemnicą i że jej zrozumienie wymaga uprzedniej wiary. Nie próbuje on zatem niczego udowadniać. Nie dostrzegamy również w jego refleksji eucharystycznej jakichś mocniejszych akcentów polemicznych. Obydwie te cechy sprawiają, że Orygenes nie dąży nigdzie do szczegółowego sprecyzowania swojej myśli, czyli nie czuje się zmuszony do drobiazgowego wykładu, takiego, jaki byłby niezbędny, gdyby trzeba było przeciwstawić się jakiejś herezji lub sprostować rozpowszechnione błędne mniemania. Jego refleksja dotycząca Eucharystii jest raczej przedstawianiem i medytacją misteryjnej rzeczywistości. Ta medytacja odnosi Eucharystię, z jednej strony, do tekstów Pisma Świętego, a z drugiej, do tajemnicy Słowa – Logosu. Nic więc dziwnego, że jest to myśl alegoryczna.

Eucharystia zarówno obrzęd, jak i postacie chleba i wina stanowią dla Orygenesowa punkt wyjścia do poznawania rzeczywistości duchowej, i jednocześnie są odpowiednikami tego, co w Biblii jest „senssem literalnym”. Orygenes poświadcza nie tylko regularną praktykę sprawowania Eucharystii w Kościele aleksandryjskim, lecz także istnienie pewnego konsensusu odnośnie do znaczenia Eucharystii. Poświadcza więc, że istnieje powszechne przekonanie wierzących, iż podczas Eucharystii chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Jezusa. Orygenes akceptuje i podziela tę wiarę, czemu daje wyraz w swoich pismach. Jednakże wiara w to, że podczas Eucharystii chleb i wino zostają przez modlitwę kapłana przemienione w Ciało i Krew Jezusa

jest dla niego jedynie punktem wyjścia do refleksji. Orygenes nie zatrzymuje się na obrzędach i nie usiłuje wyjaśnić głębiej, jak jest możliwa taka przemiana. Nie chce się zatrzymywać na tym poziomie, tak jak nie chce zatrzymywać się na literze Pisma Świętego, gdyż obrzędy sprawowania Eucharystii oraz chleb i wino eucharystyczne odsyłają poza ich zewnętrzne znaczenie. To, co ważne w Eucharystii, tak jak w wypadku Pisma Świętego, znajduje się według Orygenesesa w „sensie duchowym”.

1.2.7.4.2. Działanie Słowa

Orygenes pojmuje więc Eucharystię przede wszystkim jako działanie Słowa. Słowo Wcielone w Eucharystii karmi duszę wierzącego. Choć Eucharystia jest materią, Ciałem i Krwią Słowa, to jednak jej działanie dotyczy duszy ludzkiej i dokonuje się w duchu. Eucharystia, Ciało i Krew Słowa, jest pokarmem duszy. Owocem Eucharystii jest życie i uświęcenie poprzez zjednoczenie ze Słowem. Orygenes nie zajmuje się szczegółowo tym, jakie są konkretnie owoce Eucharystii – pokarmu, ale biorąc pod uwagę, że Eucharystię rozumie on jako część całego działania Słowa – można wszystko to, co Orygenes mówi o owocach i skutkach działania Boga w życiu człowieka odnieść do Eucharystii. Fundament Eucharystii Orygenes widzi przede wszystkim w samym fakcie Wcielenia Słowa. Jako Ciało i Krew – Eucharystia – jest przedłużeniem cielesnej obecności Jezusa. Słowo przyjęło ciało, aby ofiarować się ludziom i teraz ofiaruje się ludziom w Eucharystii.

1.2.8. Aneks: problematyka eucharystyczna w *Ewangelii Filipa*

Począwszy od pism świętego Ignacego Antiocheńskiego, a nawet od późnych tekstów nowotestamentalnych, spotykamy się z polemiką antygnostycką. W tematyce eucharystycznej jest to przede wszystkim polemika antydoketystyczna. Z polemik prowadzonych przez Ojców wyłania się dość prosty obraz doketystycznego rozumienia Eucharystii. Ignacy pisze:

Powstrzymują się oni od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił¹⁸².

Ignacy rozumuje więc następująco: ponieważ dokeci nie przyjmują realności wcielenia Jezusa, nie przyjmują także realności Eucharystii jako Ciała Jezusa i nie uczestniczą w niej. Podobne do ignacjańskich polemiczne aluzje wobec doketystycznego pojmowania Eucharystii znajdujemy u Justyna. Również on mocno podkreśla związek Eucharystii z wcieleniem Jezusa¹⁸³. U Ireneusza w kwestii polemiki antydoketystycznej nie spotykamy już bezpośredniego rozwinięcia tej antydoketystycznej linii rozumowania¹⁸⁴. Natomiast rozwija on swoją polemikę z gnozą niezależnie od poprzedników. Przeciw Marcjonowi, walentyńianom i ebionitom broni jedności Boga i prawdy o tym, że to dobry Bóg stworzył materię. W problematyce eucharystycznej oznacza to podkreślanie powiązania Eucharystii z wcieleniem Jezusa i z wcześniejszym działaniem Boga¹⁸⁵.

Można jednak postawić pytanie, czy taki, przekazany przez polemistów, obraz negatywnego nastawienia gnostyków wobec Eucharystii, wiernie oddaje poglądy samych gnostyków, a zwłaszcza tych, których nazywamy doketami. Albowiem pomimo iż z cytowanej powyżej wypowiedzi Ignacego Antiocheńskiego wynika, że dokeci, z którymi polemizował, nie uczestniczyli w Eucharystii, z całą pewnością wiele grup i środowisk gnostyków chrześcijańskich w II w. sprawowało Eucharystię bądź uczestniczyło w Eucharystii Kościoła¹⁸⁶. Do postawienia tego pytania skłania również pogląd innego Ojca, który podejmował polemikę z gnozą – Klemensa Aleksandryjskiego. Problematyka eucharystyczna nie jest bowiem dla niego obszarem sporów z gnostykami¹⁸⁷.

Jeden z najciekawszych i najobszerniejszych tekstów gnostyckich, podejmujących problematykę eucharystyczną to zachowane w bibliote-

¹⁸² Smyrn 7,1 a także Rz 7,3; Filad 4; Ef 20,2.

¹⁸³ Ap I,66,2–3; Dial 41,1; 70,4; 117,3.

¹⁸⁴ Zob. W. MYSZOR, *Eucharystia...*, s. 51–52.

¹⁸⁵ Patrz s. 57.

¹⁸⁶ Tak twierdzi W. MYSZOR, *Eucharystia...*, s. 54.

¹⁸⁷ Patrz także przyp. Error: Reference source not found.

ce z Nag Hammadi dzieło pod nazwą *Ewangelia Filipa*¹⁸⁸. Jest to zbiór gnostyckich *logoi* o skomplikowanej strukturze, w której trudno jest ustalić logikę wywodu. Być może jest to pewna tradycja literacka, zebrana pod wspólnym tytułem. Samo imię Filipa jest bardzo luźno powiązane z tekstem. *Ewangelia Filipa* powstała prawdopodobnie w Syrii w II w. Jej treści wykazują wiele związków z pismami walentyńian. Temat sakramentów stanowi jeden z trzech głównych wątków, jakie pojawiają się w tekście *Ewangalii Filipa*. Jest tam mowa o trzech sakramentach: chrzcie, namaszczeniu i Eucharystii.

Aby jednak podjąć próbę analizy wypowiedzi *Ewangalii Filipa* na temat Eucharystii, trzeba choćby w przybliżeniu nakreślić fundament podejmowanych w tym tekście rozumowań. Otóż punktem wyjścia wszelkich rozważań w *Ewangalii Filipa* jest przeświadczenie, że obecny świat i stan człowieka jest zły:

Ten świat powstał z fałszywego kroku, gdyż ten, który go stworzył, chciał stworzyć go niezniszczalnym i nieśmiertelnym¹⁸⁹.

A zatem obecny stan świata – zniszczalność i śmiertelność – jest wynikiem błędu stwórcy. Tu widzimy podstawową różnicę w porównaniu z nauczaniem chrześcijańskim. Skoro obecny świat jest efektem błędu w dziele stworzenia, chodzi o to, żeby pokazać drogę wyzwolenia z ze stanu zniszczalności i śmiertelności. Ta droga prowadzi m.in. poprzez wyzwolenie się od zniszczalnych pokarmów, gdyż jednym z elementów, który przyczynia się do śmiertelności i zniszczalności jest przyjmowane jedzenie. To zgubne przyjmowanie jedzenia zaczęło się w raju:

Raj był miejscem, gdzie powiedziano mi: człowiecze! jedz to albo jak chcesz – nie jedz! To jest miejsce, gdzie będę jadł wszystko, ponieważ tam znajduje się drzewo poznania. Tamto zabiło Adama. To jednak miejsce, drzewa poznania ożywiło człowieka¹⁹⁰.

Efektom pierwszego jedzenia, z drzewa rajskiego, jest obecny stan świata:

¹⁸⁸ Poniższe informacje pochodzą z napisanego przez W. MYSZORA wstępu do *Tekstów z Nag Hammadi*, Warszawa 1979, s. 83–87.

¹⁸⁹ *Nag Hammadi Codex II*, p. 74,36–75,5 (dalej cytowane jako EF).

¹⁹⁰ EF 73,33–74,4.

Ten świat jest zjadaczem trupów. Wszystkie rzeczy, które jada się na nim, są jeszcze śmiertelne. Prawda jest zjadaczem życia; dlatego nikt z tych, co żywią się prawdą, nie umrze. Jezus przyszedł z tamtego miejsca i przyniósł pokarm stamtąd¹⁹¹.

Przed przyjściem Chrystusa świat nie miał chleba. Podobnie jak raj, miejsce, gdzie przebywał Adam, miał wiele drzew będących pożywieniem dla zwierząt. Nie miał pszenicy, będącej pożywieniem człowieka. Człowiek żywił się jak zwierzęta.

Gdy Chrystus przyszedł, doskonały człowiek, przyniósł pokarm z nieba, aby człowiek mógł się nasycić pokarmem ludzkim¹⁹².

Jedzenie, które człowiek przyjmuje, zwłaszcza jedzenie mięsa, jest więc elementem trwania w zniszczalności. Jezus, który przychodzi z miejsca doskonałego, gdzie nie ma zniszczalności, przynosi pokarm doskonały, który daje niezniszczalność. Jest to „pokarm ludzki” różny od tego, jakim do tej pory żywili się ludzie, czyli „pokarmu zwierząt”. W ten sposób *Ewangelia Filipa* znajduje klucz do interpretowania wszelkich słów Jezusa o pokarmie z nieba.

W takiej perspektywie pojawia się motyw Eucharystii. W *Ewangelii Filipa* pojawiają się opisy elementów i gestów typowych dla sprawowania Eucharystii:

Kielich modlitwy zawiera wino i wodę; służy jako znak dziękczynienia za nią i napelniony jest Duchem Świętym, i jest własnością całego doskonałego człowieka. Gdy pijemy go, przyjmujemy do siebie doskonałego człowieka¹⁹³.

Jest tu mowa o kielichu zawierającym wino i wodę jako znaku, oraz o picu z kielicha jako akcie wyzwalamym ze zniszczalności, znakowi i gestowi sakramentalnemu przypisane jest więc działanie zbawcze. Podobną wymowę ma tekst, który można odnieść do kapłana sprawującego Eucharystię:

¹⁹¹ EF 73,19–25.

¹⁹² EF 55,2–14.

¹⁹³ EF 75,15–21.

Człowiek święty¹⁹⁴ jest całkowicie święty ze swoim ciałem. Jeśli bowiem wziął chleb, uczynił go świętym, albo kielich albo wszystko inne, bierze je i uświęca. A jakże to nie uświęci także i ciała?¹⁹⁵

W tekście tym przedstawione są gesty akcji eucharystycznej, branie chleba i kielicha, i uświęcanie ich. Należy zauważyć, że owocem tej akcji jest „uświęcenie ciała”, a więc motyw odbiegający od uproszczonych wyobrażeń o doketach jako tych, którzy negują jakąkolwiek wartość materii.

W tekście *Ewangelii Filipa* pojawia się także samo pojęcie *eucharystia*:

Eucharystia to Jezus. Po syryjsku bowiem nazywa się go *farisata*, co znaczy „rozciągnięty”. Jezus bowiem przyszedł aby ukrzyżować świat¹⁹⁶.

Również i ten tekst może wskazywać na Eucharystię w sensie sakramentalnym: Eucharystia, pokarm człowieka doskonałego, krzyżuje ten świat – świat zniszczalny, poprzez to, że wyprowadza z niego tych, którzy ją przyjmują.

Powyższe teksty niedwuznacznie wskazują, że środowiska, w których powstała *Ewangelia Filipa* akceptują praktykę eucharystyczną i same uczestniczą w Eucharystii. Trudno oczywiście orzec, czy chodzi tu o uczestnictwo w Eucharystii Kościoła, czy o sprawowanie odrębnego obrzędu.

Według przytoczonych tekstów Eucharystia jest jakby przeciwwagą pierwszego jedzenia, jakie człowiek spożył w raju. Tamto jedzenie przyniosło śmierć. W *Ewangelii Filipa* czytamy, że „w powiedzeniu: jedz to albo nie jedz» był początek śmierci”¹⁹⁷. Natomiast Eucharystia jest jedzeniem, które przynosi życie. Dalszy ciąg zacytowanego tu tekstu wskazuje, że autor *Ewangelii Filipa* umniejsza zbawcze działanie chrztu, natomiast przyznaje zbawczą skuteczność

¹⁹⁴ Tłumaczenie angielskie W. W. ISENBERGA podaje: „The priest is completely holy, down to his very body” (zob. <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html>).

¹⁹⁵ EF 77,2–7.

¹⁹⁶ EF 63,21–24.

¹⁹⁷ EF 74,10–11.

pozostałym dwóm sakramentom: namaszczeniu i – prawdopodobnie – spożywaniu Eucharystii¹⁹⁸.

A zatem *Ewangelia Filipa* traktuje Eucharystię jako pokarm, który ma działanie podobne do gnozy – wyzwala przyjmujących ją ze świata zniszczalnego. Jest ona pokarmem, ale jednocześnie przeciwstawieniem wszystkich pokarmów ziemskich. Przy czym nie pojawiają się istotne zastrzeżenia co do materialności Eucharystii. Choć *Ewangelia Filipa* wyraźnie podkreśla, że chodzi o wyzwolenie ze zniszczalności i wskazuje, że obecne ciało jest tym, od czego trzeba uciec, aktualna materialność Eucharystii nie budzi w nim zastrzeżeń. Wręcz przeciwnie, przy opisie owoców działania „człowieka świętego” pojawia się nawet stwierdzenie o „uświęceniu ciała” poprzez gesty sprawowania Eucharystii.

Takie pojmowanie Eucharystii faktycznie mogło skłaniać gnostyków do uczestniczenia w obrzędzie i przyjmowania Eucharystii. Natomiast, przyjmując Eucharystię, podkreślali oni oczywiście, że jej działanie nie ogranicza się do materii. Wskazuje na to również następujący tekst:

Ani ciało, ani krew nie będą mogły dziedziczyć królestwa Bożego (por. 1 Kor 15,50). Które [ciało] nie będzie dziedziczyć? To, które jest na nas. Które zaś będzie dziedziczyć? To [Ciało] Jezusa i Jego Krew. Dlatego powiedział: „Kto nie będzie spożywał mego Ciała, ani pił mojej Krwi, nie ma życia w sobie” (J 6,53). Co to znaczy? Jego Ciałem jest Słowo, a jego Krwią Duch Święty. Kto je otrzymał, ma pokarm i ma napój, i odzienie¹⁹⁹.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z próbą interpretacji duchowej słów Jezusa zapisanych w *Ewangeli według św. Jana*. Interpretacja ta odwołuje się do tekstu z *Pierwszego Listu do Koryntian*. Dostrzega ona w materii – ciele, element zniszczalny, przemijalny. Przy czym dynamika tekstu skierowana jest na podkreślanie odrębności dwóch sfer rzeczywistości: z jednej strony jest to, co nie odziedziczy królestwa Bożego, „ciało, które jest na nas”; z drugiej zaś to, co odziedziczy – ciało Jezusa, czyli wspominany wcześniej „człowiek

¹⁹⁸ Zob. EF 74,12–19 oraz EF 74,36–75,2.

¹⁹⁹ EF 56,32–57,8. Również polemika Ireneusza (patrz przyp. Error: Reference source not found) wyraźnie pokazuje, że gnostycy sprawowali Eucharystię.

doskonali”. A zatem podział na dwie sfery rzeczywistości nie jest wprost podziałem na ciało i ducha. I w pierwszej i w drugiej sferze jest mowa o jakimś ciele. Warto zauważyć, że przytoczone słowa z *Ewangelii według św. Jana* powszechnie uważane są za tekst antydo-
ketystyczny. Mamy tu więc do czynienia z próbą gnostyckiej odpo-
wiedzi na zarzuty, pokazania, poprzez zestawienie słów Jezusa z wy-
powiedzią św. Pawła, że również słowa Jezusa należy rozumieć w ja-
kiś sposób duchowo. W tym miejscu interpretacja słów z *Mowy
eucharystycznej w Ewangelii Filipa* zbliża się mocno do interpretacji,
jakie znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego²⁰⁰. Tę zbieżność za-
uważył już A. H. C. van Eijk, porównując refleksję eucharystyczną w
Ewangelii Filipa i u Klemensa Aleksandryjskiego. Stwierdził on, że
pojmowanie Eucharystii jako pokarmu Bożego jest u nich bardzo po-
dobne, natomiast o wiele większa różnica pojawia się w pojmowaniu
zbawienia, czyli ostatecznego owocu tejże Eucharystii. Dla *Ewange-
lii Filipa* jest to uwolnienie człowieka wewnętrznego – jego prawdzi-
wej natury, natomiast dla Klemensa Aleksandryjskiego jest to zjedno-
czenie z Bogiem²⁰¹.

Ewangelia Filipa nie polemizuje z katolicką refleksją i praktyką eucharystyczną. Wręcz przeciwnie, wygląda na to, że środowisko, w którym powstała *Ewangelia Filipa* włącza się w praktykę eucharystyczną Kościoła (lub ma własną praktykę eucharystyczną) oraz wypracowuje rozumienie Eucharystii dość bliskie rozumieniu kościelnemu i wkomponowuje je w ramy swojego systemu teologicznego o wiele bardziej odległego od teologii Kościoła.

Nie da się zatem uogólnić zarzutu Ignacego i stwierdzić, że wszyscy gnostycy odrzucali praktykę eucharystyczną, gdyż zaprzeczali realności wcielenia i Eucharystii. Okazuje się bowiem, że istniały środowiska, które zachowywały praktykę eucharystyczną i rozwijały refleksję nad Eucharystią. Właśnie przy tej okazji podkreślali, iż istnieje jakieś ciało, które odziedziczy królestwo. Eucharystia mogła więc być bardziej punktem zbieżności niż rozbieżności pomiędzy gnostykami a Kościołem.

²⁰⁰ Zob. W. MYSZOR, *Eucharystia...*, s. 52–53; Patrz także s. 74.

²⁰¹ Patrz przyp. Error: Reference source not found.

1.3. Podsumowanie

Przedstawione teksty Ojców pokazują, że dla chrześcijan w pierwszych dwóch wiekach Eucharystia była przede wszystkim pokarmem. Motyw Eucharystii jako pokarmu pojawia się właściwie u wszystkich Ojców, którzy o niej piszą, niezależnie od tego, jakie inne motywy i tematy eucharystyczne poruszają oni w swoich pismach.

Przedstawianie Eucharystii jako pokarmu jest ściśle powiązane ze świadomością, że Eucharystia to Ciało i Krew Jezusa, jednakże nie jest z tym tożsame. Wydaje się, że dla omawianych autorów ważniejsza i bardziej podstawowa była tematyka Eucharystii jako pokarmu niż jako Ciała i Krwi Jezusa. Refleksja nad Eucharystią, jako Ciałem i Krwią Jezusa, jest ściśle podporządkowana refleksji nad Eucharystią jako pokarmem.

W ciągu pierwszych dwóch wieków daje się zauważyć proces „spirytualizacji” czy inaczej „sakramentalizacji” rozumienia Eucharystii jako pokarmu. Najbardziej widoczne jest to w ewolucji obrzędów. Eucharystia początkowo celebrowana jest w połączeniu z posiłkiem, czy nawet wprost jako posiłek. Jednak takie powiązanie z realnym posiłkiem dość szybko zanika na rzecz liturgii, podczas której przyjmowane są jedynie „symboliczne” ilości chleba i wina. Również w refleksji eucharystycznej coraz większy nacisk kładziony jest na działanie pokarmu eucharystycznego w duszy chrześcijanina. Trzeba tu osobno wymienić Ireneusza, dla którego materialność przyjmowanego pokarmu miała wyjątkowo duże znaczenie, jako zapowiedź zmartwychwstania naszego materialnego ciała.

Motyw Eucharystii jako Ciała i Krwi Jezusa pojawia się w dwóch, jakby przeciwnych, kontekstach.

Z jednej strony, jest to refleksja nad słowami Jezusa „To jest Ciało moje”. Pisarze wczesnochrześcijańscy przyjmują te słowa za punkt wyjścia. Właściwie nie pojawia się tutaj motyw apologetyczny. Ojcowie nie odczuwają potrzeby udowadniania, że Eucharystia to naprawdę Ciało i Krew Jezusa, a nie jedynie chleb i wino. Słowa Jezusa mają autorytet, który nie wymaga żadnego dowodzenia. Ojcowie nie tyle zastanawiają się nad tym, w jaki sposób dokonuje się przemiana nad jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli jej metafizyką, ile starają się umie-

ścić Eucharystię w kontekście całego dzieła zbawienia. Przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa najczęściej porównują do aktu wcielenia i stworzenia świata materialnego (Justyn, Ireneusz).

Ojcowie koncentrują się na owocach przyjmowania Eucharystii – Ciała i Krwi Jezusa – przez chrześcijan. W tej refleksji odwołują się przede wszystkim do bardzo bogatej symboliki, jaką Biblia wiąże z chlebem, winem, ciałem, a zwłaszcza krwią. Korzystając z tej symboliki, starają się przedstawić znaczenie i owoce takiego jak najbardziej realnego uczestnictwa w Ciele i Krwi Jezusa. Eucharystia jest więc pokarmem duszy: karmi w człowieku życie Boże, nasycza boskością. Jednocześnie pokarm ten, przede wszystkim Krew Jezusa, ma moc oczyszczania duszy. Udział w Eucharystii przygotowuje chrześcijanina na przyszłe zmartwychwstanie.

Symbolika krwi, wskazująca na jej oczyszczającą moc, jest od samego początku przejęta przez chrześcijaństwo z tradycji starotestamentalnej. Jednakże początkowo rozwijana jest niezależnie od refleksji eucharystycznej. Dopiero wtórnie zostaje włączana w kontekst eucharystyczny.

Z drugiej strony, u aleksandryjczyków pojawia się element polemiczny, ale skierowany w przeciwnym kierunku niż późniejsze dyskusje wokół Eucharystii. Nikt bowiem w tamtym czasie nie podważał realności przemiany eucharystycznej, natomiast jak można wnioskować z kierunku polemiki, pojawiało się wśród chrześcijan rozumienie Eucharystii nadmiernie materialistyczne. Aleksandryjczycy wykazują więc wielką troskę, by nie sprowadzić Eucharystii – Ciała i Krwi Jezusa – do rozumienia cielesnego, można by powiedzieć – magicznego. Dlatego podkreślają, że działanie Eucharystii dokonuje się w duchu i dotyczy duszy ludzkiej.

Takie podkreślanie duchowego wymiaru Eucharystii jest jednak efektem nie tylko i nie przede wszystkim polemiki. Jest to u Klementa i Orygenesza konsekwencja ukierunkowania całej ich teologii – rozwój życia chrześcijańskiego pojmowali oni jako ruch od materii do ducha, a więc pisząc o Eucharystii, wskazywali przede wszystkim na to, co dokonuje się w duchu.

2. EUCHARYSTIA OFIARĄ NOWEGO LUDU

Chrześcijaństwo pierwotne przejęło, przede wszystkim ze Starego Testamentu, ale obecnie także w innych tradycjach religijnych, ideę życia człowieka jako ofiary składanej Bogu. Mentalność „ofiarnicza” bowiem była powszechna w ówczesnym świecie. Pomimo wszystkich różnic między monoteizmem judaizmu a politeistycznymi kultami samo przekonanie, że człowiek powinien składać Bogu czy bóstwu ofiary, było jednakowo mocno obecne we wszystkich starożytnych społecznościach.

Choć elementy „ofiarniczego” myślenia są obecne w wielu tekstach nowotestamentalnych, to przede wszystkim św. Paweł przejął ze Starego Testamentu i rozwinął w odniesieniu do chrześcijaństwa koncepcję „ofiarniczą” relacji człowieka do Boga i to zarówno w odniesieniu do Kościoła, jak i pojedynczego wiernego. Przejął więc pojęcie „świątyni”, które było wspólne dla Starego Testamentu oraz większości ówczesnych religii – świątynia jest to miejsce składania ofiar Bogu oraz miejsce, gdzie Bóg zamieszkuje – i odniósł je do chrześcijaństwa. Według św. Pawła to właśnie Kościół, wspólnota wierzących w Jezusa, jest nową, prawdziwą „świątynią Boga”, domem Boga. Również mękę i śmierć Jezusa przedstawiał św. Paweł jako ofiarę złożoną Bogu za nas i za nasze grzechy. Tak samo dla św. Pawła każdy wierzący jest świątynią, w której mieszka Bóg, a życie wierzącego jest ofiarą składaną Bogu¹.

Taka ogólna koncepcja życia i odniesienia do Boga wpływała również na pojmowanie i praktykę Eucharystii. Rozumienie Eucharystii jako ofiary w pewien sposób było kształtowane przez oba środowiska kulturowo-religijne: z jednej strony, była to tradycja ofiar starotestamentalnych i cała starotestamentalna teologia ofiary, z drugiej zaś, powszechnie obecne w otaczającym chrześcijan społeczeństwie zwyczaje składania ofiar w ramach obrzędów religijnych.

¹ Zob. R. J. DALY, *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978, s. 230–240.

2.1. Eucharystia a ofiary starotestamentalne

Chrześcijaństwo uznało Stary Testament za Słowo Boże i tym samym przejęło dziedzictwo judaizmu. Oczywiście nie była to prosta kontynuacja, ale długi i skomplikowany proces reinterpretacji tego dziedzictwa w świetle osoby i nauczania Jezusa Chrystusa. Dotyczyło to także obecnej w Starym Testamencie tradycji składania Bogu ofiar. Refleksja eucharystyczna w pierwszych wiekach obficie czerpała z tej tradycji.

2.1.1. Święty Paweł

Święty Paweł, faryzeusz wychowany w tradycjach starotestamentalnych, w Koryncie ma do czynienia z gminą złożoną przede wszystkim z etnochrześcijan, a więc ludzi ukształtowanych w tradycjach hellenistycznych. Korynt jest też miejscem, gdzie szeroko rozpowszechnione są kultury hellenistyczne. Są tam świątynie, w których regularnie składa się ofiary krwawe i odbywają się powiązane z tymi ofiarami uczty. Dla chrześcijan korynckich sam fakt, że Bogu oddaje się cześć poprzez składanie ofiary był czymś oczywistym. Wynikało stąd także niebezpieczeństwo traktowania kultu chrześcijańskiego jako jeszcze jednego pośród wielu praktykowanych w Koryncie i, co za tym idzie, rozmywania się treści wiary chrześcijańskiej².

Wyjaśniając w takim kontekście społeczno-religijnym znaczenie Eucharystii, św. Paweł wskazuje bardzo wyraźnie na jej ofiarniczy charakter i odwołuje się przede wszystkim do Starego Testamentu. W *Pierwszym Liście do Koryntian* przypomina, że Żydzi, którzy spożywali ofiary złożone Bogu, poprzez to spożywanie wchodzili we wspólnotę i to pojmowaną bardzo mocno, niemal cieleśnie, z „ołtarzem”, a zatem i z Bogiem. Tak samo ten, kto spożywa Ciało Pana i pije Krew Pana, staje się jedno z Jezusem (zob. 1 Kor 10,18). A zatem nacisk, jaki św. Paweł kładzie w swoich opisach Eucharystii na „picie i spożywanie”, ma ścisły związek z pojmowaniem Wieczery Pańskiej jako uczty podobnej do posiłków spożywanych przy okazji

² Tę problematykę obszernie przedstawia studium H.-J. KLAUCKA, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster–Aschendorf 1982.

składania ofiar starotestamentalnych, przede wszystkim ofiar pokarmowych. Analogiczne rozumowanie, tym razem jako przestrożę, przeprowadza św. Paweł w odniesieniu do ofiar pogańskich (zob. 1 Kor 10,19 n.). Podkreśla, że nie można jednocześnie wchodzić we wspólnotę z Chrystusem poprzez „picie z kielicha Pana” i „zasiadanie przy stole Pana” oraz wchodzić we wspólnotę z demonami poprzez „picie z kielicha demonów” i „zasiadanie przy stole demonów”. Potem Paweł przypomina, że ponieważ bożki pogańskie są niczym, spożywanie mięsa im poświęconego nie ma żadnego znaczenia religijnego, ale początkowe przeciwstawienie: stół Pana – stół demonów wskazuje, że Paweł dostrzega możliwą paralelę między Eucharystią a pogańskimi ofiarami pokarmowymi, takimi które po ofiarowaniu były spożywane oraz że uznaje za oczywiste, że taka analogia jest czymś narzucającym się dla chrześcijan w Koryncie³. Wskazuje na to także słownictwo preferowane przez Pawła w odniesieniu do Eucharystii – jest to przede wszystkim słownictwo związane z posiłkiem. A zatem św. Paweł podkreśla, że w Eucharystii poprzez spożywanie Ciała i Krwi Pana wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem.

Święty Paweł powtarza również słowa Jezusa, który przy ustanowieniu Eucharystii kielich nazywa „Nowym Przymierzem” (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Jest to oczywiste nawiązanie do obrzędu zawarcia przymierza pod górą Synaj i wskazanie, że oto Jezus ustanawia nowy obrzęd, który ma być świętowaniem Nowego, właśnie zawieranego Przymierza. A zawarcie przymierza było świętowane nie inaczej, jak poprzez złożenie ofiary.

Święty Paweł, podkreślając ofiarniczy charakter Eucharystii, wiąże ją również mocno ze śmiercią i powtórным przyjściem Chrystusa (1 Kor 11,26). Chrześcijanin, spożywając chleb i pijąc z kielicha, jednocześnie głosi śmierć Chrystusa i wyznaje Jego przyjście na końcu czasów. Paweł nie podkreśla bezpośredniego związku Eucharystii z faktem zmartwychwstania Chrystusa, choć ten związek jest fundamentalny dla całej jego teologii. Zakłada ona bowiem, że wchodzimy we wspólnotę z Jezusem, który jest żyjący i ma moc wskrzeszenia nas wszystkich. Jednak mimo to, nie został on przez Pawła wyraźnie wypowiedziany w kontekście eucharystycznym.

³ Zob. R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 231.

Święty Paweł przedstawia Eucharystię jako ucztę ofiarną. Odwołuje się przy tym do starotestamentalnych tradycji ofiar pokarmowych oraz ofiar składanych na potwierdzenie zawarcia przymierza. Podkreśla, że owocem takiej uczty ofiarnej jest realne, cielesne zjednoczenie z Chrystusem.

2.1.2. Ojcowie Apostolscy

2.1.2.1. *List Klemensa*

Klemens, biskup Rzymu, wykazuje się dogłębną znajomością zarówno tradycji starotestamentalnej, jak i kultury hellenistycznej. Choć zatem nie mamy o nim żadnych innych informacji oprócz tekstu listu, można bez większego ryzyka przypuścić, że jest on Żydem, i to Żydem hellenistycznym⁴. Jego list bowiem niedwuznacznie wskazuje na głębokie zakorzenienie w tradycji starotestamentalnej. Jednocześnie tenże list wskazuje na dobrą znajomość kultury greckiej. Klemens nie tylko zna tę kulturę, ale jest do niej nastawiony pozytywnie. Odnajdujemy w jego liście zarówno opowieść o Feniksie przytoczoną jako jeden z przykładów wskazujących na możliwość zmartwychwstania Jezusa⁵, jak i znakomity, najobszerniejszy bodaj w literaturze pierwszych pokoleń chrześcijan, obraz harmonii świata. Obraz ten nosi wyraźne cechy stoickie⁶.

List Klemensa ma jeszcze jedną cechę charakterystyczną. Otóż zarówno w bardzo obszernych odwołaniach do Starego Testamentu, jak i w odniesieniach do kultury greckiej nie pojawia się właściwie wcale nuta polemiczna. Klemens ani nie przestrzega przed błędami filozofii, ani nie wypomina Żydom, że nie przyjęli Chrystusa. Jest to charakterystyczne, bo takie zastrzeżenia i polemiki stanowiły stały element pism chrześcijańskich tamtego czasu. Wystarczy wspomnieć choćby Ignacego Antiocheńskiego, do którego zresztą jeszcze wrócimy. Jednym ze znamion tej otwartości na Stary Testament i kulturę grecką są pojawiające się w *Liście Klemensa* modele Kościoła.

⁴ Zob. J. QUASTEN, *Patrologia I*, Casale 1980, s. 52; DPAC kol. 713; R. H. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien, 1994, s. 39.

⁵ Kor 24–25.

⁶ Kor 20, zob. J. QUASTEN, *Patrologia...*, s. 50.

Oprócz odniesień nowotestamentalnych, a więc przede wszystkim Pawłowego określenia Kościoła jako Ciała Chrystusa⁷, pojawiają się zarówno obrazy ludu Starego Przymierza, jak i obrazy wojska i społeczności Cesarstwa Rzymskiego⁸.

Nas będą tutaj interesowały przede wszystkim odniesienia Klemensa do Starego Testamentu. Cała konstrukcja jego *Listu* jest oparta na idei ciągłości działania Boga od stworzenia pierwszego człowieka poprzez Patriarchów i całe Stare Przymierze aż do Jezusa i czasów obecnych. Temu działaniu równie uporczywie przeciwstawia się grzech człowieka. W ten sposób grzech Koryntian jest wpisany w długą listę grzechów zaczynającą się od Kaina. Ta idea ciągłości działania Boga dochodzi do głosu zwłaszcza we fragmentach, w których Klemens opisuje instytucje kościelne. Instytucje Ludu Nowego Przymierza są według niego kontynuacją instytucji starotestamentalnych, albo przynajmniej wypełnieniem proroctw starotestamentalnych. Klemens pisze:

[Apostołowie] nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach i diakonach. Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Święte: „Ustanowię ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze” (Iz 60,17⁹)¹⁰.

Zaraz potem (43) Klemens zestawia ustanowienie biskupów i diakonów przez Apostołów z dokonaniem przez Mojżesza ustanowieniem kapłanów. Mojżesz, gdy widział, że godność kapłańska staje się przedmiotem sporów i zawiści, dokonuje wyboru rodu kapłańskiego poprzez odwołanie się do autorytetu znaku Bożego, który wskazuje

⁷ Kor 46,7.

⁸ Kor 1,3: wodzowie, starszyzna; 37,2: wojsko jako wzór porządku i posłuszeństwa; 44,6: wszystkie odniesienia; 51,2; 54,4: obywatelstwo Boże.

⁹ Jest to tekst zacytowany według *Septuaginty*, nieco dopasowany przez Klemensa do jego potrzeb.

Tekst LXX: ka^ˆ dēs w toŸj Ÿrcontēj sou TMn e„r»nV **ka^ˆ toŸj TMpiskōpouj sou TMn dikaioŸnV**.

Tekst *Listu*: Ka^ˆ toàto oŸ kainij· TMk g'r d¾ pollin crŌnw n TMgšgrapto per^ˆ TMpi-skōpwn ka^ˆ diakōnw· oŸtwj gŸr pou lšgei ¹ graf· »Katastōsw toŸj TMpiskōpouj aŸtūn TMn dikaioŸnV ka^ˆ toŸj diakōnouj aŸtūn TMn p...stei«.

¹⁰ Kor 42,4–5.

na pokolenie Aarona. Klemens przenosi tę sytuację w realia wspólnoty chrześcijańskiej:

Także i nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomości, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów¹¹.

Tę paralełę rozwija Klemens bardzo szeroko. Tekst *Listu* wyraźnie wskazuje, że dla niego hierarchia w Kościele jest kontynuacją kapłaństwa Starego Testamentu¹². Ale jednocześnie Klemens w żaden sposób nie podkreśla, że kapłaństwo ST już zostało unieważnione. Wręcz przeciwnie. Kilkakrotnie wspomina o ofiarach składanych Bogu i zawsze używa czasu teraźniejszego.

Najbardziej charakterystyczny jest tekst z rozdz. 40–41:

40. Powinniśmy teraz czynić w należyтым porządku wszystko to, co Pan nam rozkazał wypełniać w wyznaczonym czasie [...] Rozkazał on, by ofiary i cała służba Boża odbywały się nie przypadkowo i bezładnie, lecz w określonych czasach i godzinach¹³.

Gdzie i przez kogo mają być sprawowane, On sam wyznaczył swoim najwyższym postanowieniem, aby wszystko odbywało się w sposób święty zgodnie z Jego życzeniem i miły Jego woli. Ci zatem, co w wyznaczonym czasie składają swoje ofiary, mili mu są i szczęśliwi, gdyż stosując się do poleceń Pana, nie błędzą. Arcykapłanowi bowiem została zlecona właściwa służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim.

41. Niechaj każdy z nas, bracia, stara się podobać Bogu tam, gdzie go postawiono, postępując zgodnie z czystym sumieniem, z godnością, nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej. Nie wszędzie, bracia, składa się ofiary ustawiczne, ofiary błagalne lub ofiary za błędy i grzechy, ale jedynie w Jerozolimie. A i tam nie składa się ich gdziekolwiek, lecz tylko przed świątynią, na ołtarzu, po dokładnym zbadaniu zwierzęcia ofiarnego przez arcykapłana i wspomniane sługi Boże.

¹¹ Kor 44,1–2.

¹² G. BLOND w artykule *Clément de Rome*, w: *L'Eucharistie*, s. 35–39, także podkreśla, że dla Klemensa kluczowa jest idea ciągłości między Starym a Nowym Testamentem.

¹³ ΤΕῖ τε προσφορῇ καὶ leitourg...aj τῇ πειτεῖ sqai, καὶ οὐκ ε,κί Ἀ τῇ τεκτῶν τῇ κῆλευsen g...nesqai, φιλ' αἰρισμῶν καὶ kairo-j καὶ éraij.

Ten tekst mówi wprost o ofiarach Starego Przymierza jako o wzorze dla ludu Nowego Przymierza. Co więcej, Klemens używa czasu teraźniejszego, i z całą pewnością ma to znaczenie bardziej teologiczne niż tylko historyczne. Pisze on bowiem swój list w czasie kiedy świątynia w Jerozolimie jest już dawno zburzona. A zatem albo już wcale nie składano ofiar w Jerozolimie, albo jak sugeruje komentarz do tego tekstu w wydaniu *Pierwsi świadkowie*¹⁴, dalej składano ofiary w ruinach świątyni. Klemens jednak pisze tak, jakby Jerozolima i świątynia nie były zburzone. Zburzenie świątyni nie jest dla niego znakiem ustania ofiar Starego Przymierza. Wydaje się nawet, że zburzenie świątyni wcale nie jest dla niego jakimś istotnym faktem. Przymierze Mojżeszowe i jego ofiary są dla Klemensa ciągle żywą rzeczywistością. Narodzenie się Ludu Chrystusowego nie wiąże się dla Klemensa z jakimkolwiek ustaniem poprzedniego przymierza. Natomiast struktura ludu Przymierza Mojżeszowego jest dla niego wzorem dla struktury nowego ludu.

Zresztą na marginesie można dodać, że Klemens w ogóle wybrania nowego ludu nie traktuje jako wybrania garstki spośród zepsutego świata. W swojej wielkiej modlitwie końcowej pisze:

Daj nam zgodę i pokój,
Nam samym i wszystkim mieszkańcom tej ziemi,
Tak jak dałeś je ojcom naszym¹⁵.

W modlitwie tej zestawione są obok siebie trzy grupy: my, czyli Kościół; wszyscy mieszkańcy ziemi, oraz Ojcowie, a więc lud Starego Przymierza.

W świetle tego, co zostało powiedziane, można bez większego ryzyka przypuścić, że Klemens również Eucharystię rozumie w świetle ofiar Starego Przymierza. Zwłaszcza przytoczony fragment, w którym dla Kościoła jako wzór porządku podane są przepisy dotyczące składania ofiar, wskazuje niedwuznacznie na taką paralelę. Kontynuując bowiem swoje rozważania o strukturze Kościoła, Klemens pisze:

Nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów za zgo-

¹⁴ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Pierwsi świadkowie*, s. 86, przyp. 134.

¹⁵ Kor 60,4.

dą całego Kościoła służyli owczarni Chrystusowej w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem, bez małostkowości i którym od dawna wszyscy dają dobre świadectwo. I nie mały byłby to błąd pozbawiać godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary [dary¹⁶] w nieskazitelnej pobożności¹⁷.

Choć w przytoczonym tekście nie pojawia się pojęcie Eucharystii, można z dużym prawdopodobieństwem przypuścić, że Klemens, mówiąc o składaniu darów przez biskupa, ma na myśli właśnie celebrację Eucharystii¹⁸. Tak jak głównym zadaniem kapłanów w Starym Przymierzu było składanie ofiar, tak głównym zadaniem biskupa jest składanie darów – Eucharystia¹⁹.

Dorea – dar jest pojęciem bardziej ogólnym niż *thusia*, również często używanym na określenie daru składanego Bogu. Klemens używa w swoim liście zarówno pojęcia *thusia*, jak i *prosfora*, a także zarówno zamiennie, jak i w znaczeniu bardziej ogólnym *dorea*²⁰. Naj-

¹⁶ Tłumaczenie w wydaniu *Pierwsi świadkowie* używa tutaj wyrazu „ofiary”. Jednak tekst grecki zawiera wyraz *dorea* a nie *thusia*. *Thusia* jest typowym pojęciem używanym w LXX na określenie ofiar. Zob. np. Kpł 2,1: 'E'n d⁹ yuc³⁴ prosf⁸rV diron qus...an tū kur...J, sem...dalij cetai tō diron aūtoà, ka[^] TMpicee[^] TMp' aūtō cetaion ka[^] TMpiq[^]sei TMp' aūtō l...banon· qus...a TMst...n.

Tłum: „Jeżeli kto chce złożyć w darze dla Pana ofiarę pokarmową, niech złoży w darze najczystszą mąkę. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidlą”.

¹⁷ Kor 44,3: 'Amart...a g'r oŮ mikr' 'm[^]n cetai, TM'n toŹj Cmsmptwj ka[^] Ds...wj **prosenegkōntaj t! dīra** tĀj TMpiskopĀj Cpobēlwmen.

¹⁸ Tak interpretuje ten tekst J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979, s. 31. Podobnie twierdzi R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 317. Obszernie komentuje pojęcie *dorea* i nie uważa za uprawnione stwierdzenie, że jest tu już mowa o chlebie i winie ofiarowanym w Eucharystii, choć z drugiej strony przyznaje, że termin jest zbyt specyficzny, aby mógł oznaczać tylko ogólnie życie chrześcijanina. Raczej więc, stwierdza Daly, tekst wskazuje na wypełnienie specyficznej funkcji biskupa.

¹⁹ G. BLOND, komentując ten tekst Klemensa, podkreśla, że ton i zwięzłość tekstu wskazują iż Klemens mówił o czymś ogólnie znanym i akceptowanym w gminach chrześcijańskich, a zatem, wnioskuje Blond, Klemensowe pojmowanie Eucharystii jako ofiary, w której zostały skupione różne formy ofiar starotestamentalnych, było powszechnie przyjmowane, *Clément de Rome...*, s. 39–40. Jednak analiza tekstów Ignacego i *Didache* wskazuje, że Blond formułuje wnioski zbyt daleko idące. Można stwierdzić jedynie, że problem, czy i na ile Eucharystia jest kontynuacją ofiar starotestamentalnych, nie był w tym czasie przedmiotem polemiki wewnątrzchrześcijańskiej.

²⁰ *Dorea*: Kor 4,2; 19,2; 23,2; 32,1; 35,1; 35,4; 44,4.

lepszym przykładem jest tekst: „Pan wejrzał na Abła i jego dary (*dorois*) na Kaina zaś i jego ofiary (*thusiais*) nie chciał patrzeć”²¹.

Na podstawie powyżej przedstawionego tekstu oraz sposobu używania przez Klemensa pojęć *dorea* i *thusia* możemy więc wnioskować, że rozumie on Eucharystię, jako składanie darów Bogu, przedłużenie ofiar starotestamentalnych. Co prawda powyższy tekst nie pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, że Eucharystia jest dla niego ofiarą (*thusia, prosfora*) w sensie ścisłym, jednakże na pewno występuje tutaj ścisła paralela.

A zatem Klemens określa biskupa jako tego, który składa Bogu dary. Eucharystia zaś jest darem, który polecił składać Chrystus. Chrystus postąpił podobnie jak Mojżesz, który ustanowił ofiary. Ofiary te były składane w ściśle wyznaczony sposób, po zbudowaniu świątyni – w świątyni przez uprawnionych do tego kapłanów. Najważniejsze były składane przez arcykapłana. Podmiotem sprawującym Eucharystię jest jedna uprawniona osoba – biskup i składa ją według ustalonego porządku²².

Możemy więc uznać, że posługę biskupa Klemens określa poprzez mocną analogię do funkcji arcykapłana. Sprawowanie Eucharystii, tak jak składanie ofiar przez arcykapłana, jest podstawową funkcją biskupa²³.

Na koniec jeszcze jedna kwestia. Eucharystia pojawia się u Klemensa tylko w jednym zdaniu, czyli jako temat jest właściwie w jego

Thusia: Kor 4,1; 4,2; 10,7; 18,16.17; 31,3; 32,2; 41,2; 52,4.

Prosfora: Kor 36,1; 40,2.4.

²¹ Kor 4,2.

²² Podobnie na ofiarniczy charakter Eucharystii w *Liście Klemensa* i na ścisłą analogię z ofiarami starotestamentalnymi wskazuje B. MOKRZYCKI, *Z dziejów liturgii mszalnej: Czasy Ojców Apostolskich*, CT 48 (1978) z.4, s. 123.

²³ Patrz także: G. BLOND, *Clément de Rome...*, s. 37–39; H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975, s. 91. Do podobnych wniosków dochodzi R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 316–317, który stwierdza, że Klemens „spiryтуalizuje” starotestamentalną ideę ofiary, ale nie oznacza to ani jej dematerializacji, ani deinstytucjonalizacji. A zatem sprawowanie Eucharystii jest urzędową funkcją biskupa, tak jak było urzędową funkcją arcykapłana.

liście nieobecna, a przecież przedmiotem *Listu* jest problem jedności Kościoła w Koryncie. Nie pojawia się problem Eucharystii jako znaku jedności Kościoła, wspólnoty, pojednania. Natomiast w listach innego biskupa, pisanych niewiele później, a mianowicie u Ignacego Antiocheńskiego, ten temat – jedność Eucharystii jako warunek jedności Kościoła – jest jednym z dominujących.

Można więc postawić pytanie: czy taka nieobecność motywu jedności Eucharystii wynika z faktu, że podziały w Koryncie nie dotyczyły Eucharystii? A zatem, czy było tak, że pomimo sporów Eucharystia w Koryncie była sprawowana wspólnie pod przewodnictwem jednego biskupa?

Jeżeli spojrzymy na obraz gminy korynckiej, jaki wyłania się z listów św. Pawła, bez trudu zauważymy, że już wtedy w gminie pojawiały się podziały. Również Eucharystia była tematem napomnień, jakie św. Paweł kieruje do Koryntian. A więc nietrudno przypuścić, że i za czasów Klemensa spory w gminie korynckiej mogły doprowadzić do rozłamów w sprawowaniu Eucharystii.

Jednak wydaje się, że coś takiego nie miało miejsca. Trudno bowiem uznać, że św. Klemens pominąłby ten temat. Chociaż pojmował Eucharystię jako ofiarę składaną indywidualnie przez biskupa, nie znaczy to, że nie dostrzegał jej wymiaru kościelnego. Przecież swoją uwagę o darach składanych przez biskupa Klemens umieszcza w kontekście opisu porządku, jaki powinien panować w Kościele.

A zatem, jak się wydaje, Koryntianie, pomimo swoich sporów, Eucharystię sprawowali razem. Było to możliwe, gdyż wbrew opinii G. Blonda²⁴, prawdopodobnie istniały niemałe różnice w pojmowaniu Eucharystii między Rzymem a Koryntem. O ile w Rzymie istotna była rola biskupa – składającego ofiary, o tyle w Koryncie ważniejsza była cała wspólnota jako zgromadzenie.

Z drugiej strony, niezależnie od tego, jak ostatecznie wyglądała sytuacja w Koryncie, nieobecność w *Liście* tematu: Eucharystia a jedność Kościoła wskazuje, że dla Klemensa idea Eucharystii jako znaku jedności Kościoła, nie była zbyt istotna.

²⁴ Patrz wyżej, s. 119.

2.1.2.2. *Pasterz*

Blisko Klemensa można umieścić innego Ojca, który żył i tworzył w Rzymie – Hermasa, autora *Pasterza*. Pisał on swoje dzieło w pierwszej połowie II w., a najwcześniejsze partie *Pasterza*, według świadectwa samego Hermasa z drugiej wizji, miały być dostarczone Klemensowi²⁵. Liczne hebraizmy pozwalają sądzić, że Hermas, podobnie jak Klemens, pochodził ze środowiska judaistycznego albo przynajmniej był bardzo dobrze zaznajomiony z kulturą żydowską. *Pasterz*, zaliczany do dzieł Ojców Apostolskich, ale i do apokaliptyki, jest poświęcony problemowi pokuty, a przy okazji daje barwny obraz życia gminy chrześcijańskiej z początków II w. Choć w swoich obrazach dzieło to przedstawia wiele aspektów i scen z życia gminy chrześcijańskiej, temat Eucharystii nie pojawia się nigdy bezpośrednio. Jednakże pojawiają się w *Pasterzu* sformułowania wskazujące, że podobnie jak Klemens, Hermas przenosił na pobożność chrześcijańską mentalność charakterystyczną dla Starego Testamentu.

W *Przykazaniu dziesiątym*, przy okazji omawiania tematu radości i smutku, Hermas wspomina o „ołtarzu Bożym”:

Modlitwa człowieka smutnego nigdy nie ma dość siły, by wstąpić na ołtarz Boży²⁶. Dlaczego, zapytałem, modlitwa człowieka smutnego nie może wstąpić na ołtarz Boży? Dlatego, odparł mi, że w jego sercu zasieada smutek. On miesza się z modlitwą i nie pozwala, aby wstąpiła na ołtarz czysta²⁷.

Mamy tutaj do czynienia z typowym wyobrażeniem, charakterystycznym zwłaszcza dla Starego Testamentu, choć obecnym także w religijności pogańskiej, w którym modlitwa jest przedstawiana jako ofiara zanoszona na ołtarz. Jest to ten sam obraz, jaki występuje w opisie Eucharystii u Klemensa, lecz pojawia się tu tylko marginalnie²⁸.

²⁵ Kor 8,3. Tak twierdzi J. QUASTEN, *Patrologia...*, s. 89. M. STAROWIEYSKI nie jest tego pewny, zob. *Pierwsi świadkowie*, s. 293, przyp. 31.

²⁶ pŁntote glʀ luphroà ĆndrŎj ¹ ænteuxij oŬk æcei dŬnamin toà ĆnabĀnai ʔm̃p̃ tŎ quɩast»rion toà qeoà.

²⁷ *Pasterz* 42 (3),2–3.

²⁸ Również R. J. DALY podkreśla, że element ofiarniczy życia chrześcijanina jest bardzo słabo zaznaczony w *Pasterzu*, *Christian Sacrifice...*, s. 321–322.

2.1.2.3. *Didache* 14–15

Kolejnym świadectwem rozumienia Eucharystii przez pryzmat ofiar starotestamentalnych są rozdz. 14 i 15 w *Didache*²⁹. Są one bowiem dodatkiem na pewno późniejszym od tekstu rozdz. 9 i 10. Różnią się od pozostałego tekstu zarówno stylem, jak i teologią. Powstały zapewne już na początku II w.

Oto wersy poświęcone Eucharystii:

14.1. W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta.

2. Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzi, nie bierze udziału w tym zgromadzeniu, by nie została skalana wasza ofiara.

3. Oto bowiem słowa Pana: „Na każdym miejscu i w każdym czasie będą mi składać ofiarę czystą” (Ml 1,11).

Kaq' 1mšran dš kur...ou
sunacqšntej klšate ʔrton ka
eUcaristšate,
proxomologhsšmenoi t' parap-
tēmata Ōmîn, Ōpwj kaqar' 1
qus...a Ōmîn Ī.

P@j dš æcwn tš4n šmfi-
bol...an met' toà ʔta...rou aUtoà
mš4 sunelqštw Ōm<n, ʔwj oà
diaggšsin, ʔna mš4 koinwqš 1
qus...a Ōmîn.

AUth gšr ʔmštin 1 ʔhqšsa
ŌpŌ kur...ou. ʔEn pant ʔtŌp
ka' crŌnJ prosfšrein moi qus...
an kaqaršn.

Ogólna wymowa tego krótkiego tekstu wskazuje, że zarówno dla autora, jak i dla czytelników ofiarniczy charakter Eucharystii jest zupełnie oczywisty. Autor nie czuje się zobowiązany do wyjaśniania, a tym bardziej do wykazywania, że Eucharystia jest ofiarą³⁰.

Jak widzimy, pojawiają się w nich następujące pojęcia eucharystyczne: Eucharystia w Dzień Pana, zgromadzenie, łamanie chleba, ofiara (nawiązanie do prorocтва z *Księgi Malachiasza*, Ml 1,11).

Choć pojawia się tutaj kilka tych samych pojęć eucharystycznych co w rozdz. 9 i 10 *Didache* (Eucharystia, łamanie chleba, zgromadzenie), to jednak teologia Eucharystii jest tu wyraźnie inna. Nie poja-

²⁹ Zob. W. RORDORF, *L'Eucharistie*, s. 24–27; R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 311–313. Daly dopatruje się także pewnych aluzji ofiarniczych w rozdz. 10 *Didache*, ale sam stwierdza, że są one tylko prawdopodobne.

³⁰ Por. R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 313.

wiają się już odniesienia do agapy, natomiast jest wyraźnie określony dzień sprawowania Eucharystii – Dzień Pański.

Przed wszystkim zaś istotną nowością jest nazwanie Eucharystii ofiarą z odwołaniem się do proroctwa z *Księgi Malachiasza* (Ml 1,11). To skojarzenie jest dość odległe od ducha modlitw z rozdz. 9 i 10 *Didache*. Tamte modlitwy wywodziły się z błogosławieństw przy posiłku. Natomiast proroctwo Malachiasza mówi o składaniu ofiar, a zatem Eucharystia jest tu przedstawiona jako ofiara na wzór ofiar starotestamentalnych. O ile można wnioskować z *Dialogu z Żydem Tryfonem*, w II w. po Chrystusie Żydzi uważali, że proroctwo to, podobnie jak i proroctwa Izajasza i innych proroków zapowiadają, iż Bóg będzie przyjmował modlitwy i ofiary, jakie członkowie narodu żydowskiego będą po zburzeniu Jerozolimy zanosili i składali po całym świecie, a zwłaszcza że po powtórным przyjęciu Mesjasza, znowu będą składane Bogu „ofiary krwawe i libacje”³¹.

Warto zauważyć, że jest to najwcześniejsza interpretacja tekstu z Malachiasza jako proroctwa zapowiadającego Eucharystię. Interpretacja ta wejdzie na trwałe do teologii chrześcijańskiej, spotkamy ją u Justyna i Ireneusza.

W związku z takim ofiarnym pojmowaniem Eucharystii pojawia się również mocno wyeksponowany, dodatkowy wymóg wobec jej uczestników (14,3)³². Wymaganie pojednania się przed uczestnictwem w Eucharystii jest uzasadnione „nieskalanością ofiary”. Przepisy starotestamentalne ujmowały rzecz trochę inaczej. Tam przede wszystkim ofiary miały moc oczyszczania – były składane dla oczyszczenia i przebłagania³³. Wymóg czystości i świętości ze względu na składaną ofiarę dotyczył tylko kapłanów (zob. Kpł 21,6). Tu zaś mamy adresowany do wszystkich uczestników Eucharystii wymóg czystości, jako warunku przystąpienia do składania ofiary. A zatem Eucharystia jest tu traktowana jako ofiara, którą każdy składa osobiście, czyli każdy pełni funkcję kapłańską. Jednocześnie to wezwanie do pojednania i wyznania grzechów jest bardzo bliskie napo-

³¹ Dial 117,4.

³² W Did 10,6 też pojawia się taki wymóg, ale jest on o wiele mniej konkretny, bardziej indywidualistycznie potraktowany i nie ma podanego uzasadnienia.

³³ Zob. przepisy dotyczące ofiar w *Księdze Kapłańskiej* (Kpł 1–7).

mnieniom proroków, wzywających do prawdziwego oczyszczenia serca oraz wezwaniu Jezusa zapisanemu w *Ewangelii według św. Mateusza* (Mt 5,23–24).

A zatem rozdz. 14 *Didache* pokazuje już ustabilizowaną praktykę i rozumienie Eucharystii. Jest ona sprawowana w niedzielę, jest ofiarą czystą, którą składa zgromadzony Kościół – Lud Nowego Przymierza, tak jak Izrael składał swoje ofiary w czasach Starego Przymierza. Uczestnictwo w niej wymaga wcześniejszego oczyszczenia i pojednania. Ten wymóg podkreśla znaczenie Eucharystii jako nieskalanej ofiary składanej przez cały lud i wyrażającej jedność zgromadzenia kościelnego.

2.1.2.4. *List Barnaby*

O autorze tekstu zwanego *Listem Barnaby* wiemy niewiele. Bardzo trudno jest ustalić miejsce napisania tekstu – hipotezy umieszczają je w Aleksandrii bądź w Małej Azji. Za ks. M. Starowieyskim trzeba powiedzieć, „że miejsca powstania listu nie znamy i chyba nigdy nie poznamy”³⁴. Uważa się, że tekst powstał w pierwszej połowie II w., prawdopodobnie około 130 r. O samym autorze wnioskować można tylko z pozostawionego przezeń tekstu. Tekst zaś wskazuje, że autor *Listu* jest doskonale zaznajomiony ze Starym Testamentem i zwyczajami żydowskimi, ale Stary Testament zna w przekładzie greckim, Septuaginty. Był to więc albo zhellenizowany Żyd z diaspo-ry, albo, co mniej prawdopodobne, ktoś pochodzenia nieżydowskiego, lecz gruntownie zaznajomiony z kulturą hebrajską. Jest to o tyle ciekawe, że *List Barnaby* zawiera wyjątkowo dużo ataków na judaizm.

Dla nas interesujące są fragmenty z rozdziału drugiego, w którym autor podejmuje problematykę relacji Nowego Przymierza do ofiar starotestamentalnych:

Wszystko to [ofiary starotestamentalne] Bóg uchylił, aby nowe prawo Pana naszego Jezusa Chrystusa wolne od wszelkiego przymusu, znało już tylko ofiarę nie ręką ludzką uczynioną³⁵.

³⁴ Zob. *Pierwsi świadkowie*, s. 174 n.

I mówi im jeszcze: „Czy poleciłem waszym przodkom, gdy wychodzili z Egiptu, żeby składali mi całopalenia i ofiary? Nie, oto przykazanie jakie dałem (Jr 7,22 n.): Nie knujcie w sercu zła, każdy przeciw bliźniemu swemu, i krzywoprzysięstwa nie kochajcie” (Za 8,17). Jeśli nie brak nam rozsądku, powinniśmy wreszcie zrozumieć, do czego zmierza nasz dobry Ojciec, który chcąc, byśmy szukając nie błądzili na próżno tak, jak tamci, sam nam mówi, w jaki sposób mamy zbliżyć się do Niego. Nam to właśnie powiada: „Ofiarą dla Pana serce skruszone, wonnym kadzidłem dla Pana serce, które wielbi swego Stwórcę” (Ps 50,17)³⁶.

W tekście tym autor *Listu* przeciwstawia ofiarom Starego Przymierza jedyną ofiarę, jaką zna „nowe prawo Jezusa Chrystusa”, „ofiarę nie ręką ludzką uczynioną”. Nie tylko stwierdza, że ofiary starotestamentalne zostały przez Boga unieważnione, ale idzie jeszcze dalej i stara się wykazać, że nawet w czasach Starego Testamentu Żydzi nie rozumieli sensu Bożych nakazów i wobec tego ich ofiary były sprzeczne z Bożym zamysłem. Sens tej polemiki jest jasny: autor *Listu* wykazuje, że to chrześcijaństwo, a nie Żydzi pojęli Boże słowa i wobec tego to chrześcijanie są prawdziwym ludem Bożym, prawdziwą „świątynią Boga”³⁷. R. J. Daly, komentując *List Barnaby*, stwierdza, że autor tego listu tak mocno atakuje Żydów, ponieważ pojmuje on chrześcijaństwo w pełni analogicznie do judaizmu, a więc jako jedyny lud wybrany i poświęcony Bogu, jako „świątynię Boga”, świątynię, czyli miejsce składania ofiar³⁸. Na marginesie można zauważyć, że podobne negatywne nastawienie do ofiar starotestamentalnych znajdujemy w piśmie pochodzącym z tego samego okresu, ale o zupełnie innym charakterze, a mianowicie w *Liście do Diogneta*³⁹.

³⁵ W przekładzie A. ŚWIDERKÓWNY występuje liczba mnoga: „ofiary”, *Pierwsi świadkowie*, s. 180. W oryginale jednak jest: Taàta oân kat»rglsen, †na Ð kainŒj nŒmoj toà kur...ou †mîn †hsoà Cristoà, †neu zugoà †nŁgkhj ên, m¾ †nqrwpopo... hton œcV †¾n prosforŁn. Czyli należy raczej przełożyć: „ofiarę nie ręką ludzką uczynioną”.

³⁶ Barn 2,6–10.

³⁷ Barn 4,11.

³⁸ R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 433.

³⁹ Patrz s. 188.

Można więc domniemywać, że ta „ofiara nie ręką ludzką uczyniona”, to ofiara, jaką ustanowił Jezus, czyli Eucharystia. Nowy lud jest prawdziwą świątynią Boga, a więc musi mieć swoją ofiarę, która w odróżnieniu od ofiar starotestamentalnych jest ofiarą prawdziwie boską.

Tak symetryczne przeciwstawienie Eucharystii ofiarom Starego Przymierza, poczynwszy od IV w. będzie typowym wprowadzeniem do przedstawienia Eucharystii jako jedynej ofiary⁴⁰. Tekst ten byłby więc najstarszym świadectwem takiego przedstawiania Eucharystii.

Kolejnym możliwym rozumieniem wyrażenia „Ofiara nie ręką ludzką uczyniona” byłoby odniesienie jej do ofiary Jezusa na krzyżu⁴¹. Jednak nie jest możliwe połączenie tych dwóch interpretacji i przypuszczenie, że Autor *Listu* ma na myśli Eucharystię jako przedłużenie męki Chrystusa. W dalszych rozdziałach *Listu* (5–9) obszernie omawia on bowiem cierpienia i mękę Chrystusa. Przedstawia Go najpierw jako Tego, na którym wypełniają się proroctwa Izajasza o Słudze Pańskim, a następnie jako Tego, który był zapowiadany przez obzłady związane z wypędzaniem kozła ofiarnego. Wykazuje w ten sposób, że dopiero męka Chrystusa przynosi prawdziwe oczyszczenie z grzechów. Nigdzie w tym tekście nie pojawia się odniesienie do Eucharystii.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fragment *Listu*. Autor wzywa chrześcijan, swoich adresatów, do wspólnych zebrań. Píše:

„Nie próbujecie żyć w ukryciu i samotności, lecz zbierajcie się razem i wspólnie szukajcie tego, co pożyteczne”⁴².

Ale w i tym tekście nie wymienia wprost Eucharystii.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że *List Barnaby* jest świadectwem, iż w pierwszej połowie II w. pojawia się rozumienie Eucharystii jako jedynej ofiary ustanowionej przez Jezusa Chrystusa, która zastępuje ofiary starotestamentalne.

⁴⁰ Np. św. AUGUSTYN, *O Państwie Bożym*, 17,20,2: „Albowiem ofiara zastąpiła wszystkie dawne ofiary Starego Przymierza, które składano jako cień przyszłości”.

⁴¹ Tak sądzi H. MOLL, *Die Lehre...*, s. 123. Uważa on, że jest tutaj mowa o śmierci Jezusa na krzyżu i nie dostrzega żadnych powiązań tego tekstu z Eucharystią.

⁴² Barn 4,10.

2.1.3. Justyn

Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, rozpatrując relację między Starym i Nowym Testamentem, wielokrotnie nawiązuje do problematyki eucharystycznej.

2.1.3.1. Ocena ofiar starotestamentalnych

Przede wszystkim Justyn odnosi się do ofiar przepisanych przez prawo Starego Testamentu i zastanawia się, jakie miały one znaczenie przed przyjściem Chrystusa i jaką wartość mogą mieć po Jego przyjściu. Píše:

Bóg ani ofiar od was nie przyjmuje, ani ich wam ongi nie nakazał dlatego, że ich potrzebuje, ale dla grzechów waszych. Przecie świątynię jerozolimską nie dlatego nazwał domem czy dworcem swoim, że Mu jej było potrzeba, ale byście i przez to trwali przy Nim⁴³.

Jak widać, Justyn co prawda uznaje, że do czasu przyjścia Jezusa ofiary żydowskie miały pewną wartość, ale nie uznaje ich za najwyższy przejaw kultu bożego. Nawiązuje tutaj, choć nie wypowiada tego wprost, do swojej oceny ofiar pogańskich. Ofiary pogańskie są bezużyteczne, gdyż Bóg niczego od ludzi nie potrzebuje. Tak samo Bóg nie potrzebował ofiar starotestamentalnych. Jednak zostały one nadane przez Mojżesza ze względu na grzechy i zatwardziałość ludu. Chodziło o to, aby lud żydowski miał sposobność oczyścić się ze swoich grzechów i aby miał widzialny kult, dostosowany do swoich potrzeb, i żeby z powodu braku takich widzialnych znaków nie odszedł do obcych bogów, do innych kultów.

Taka dość krytyczna ocena wartości ofiar starotestamentalnych zostaje wzmocniona przez zestawienie dwóch okresów: czasu przed zawarciem Przymierza Mojżeszowego i czasu jego obowiązywania. Píše do chrześcijan:

[...] żywioty nie odpoczywają ani szabatów nie święcą. Pozostańcie takimi, jakimiście na świat przyszli. Jeżeli bowiem przed Abrahamem nie potrzeba było obrzezania ani przed Mojżeszem szabatów, świąt i ofiar, tedy i teraz tak samo ich nie potrzeba⁴⁴.

⁴³ Dial 22,11.

⁴⁴ Dial 23,3.

Przed Mojżeszem nie było ofiar, bo Patriarchowie byli sprawiedliwi i potrafili czcić Boga w duchu i poprzez swoje czyste serce, a jeszcze wcześniej, przed Abrahamem nie potrzeba było nawet znaku obrezania. Justyn w ten sposób stwierdza, że kolejne przymierza były konieczne ze względu na coraz większą zatwardziałość serc ludzkich, które z tego powodu potrzebują coraz mocniejszych znaków materialnych. Sytuacja zmienia się dopiero wraz z przyjściem Jezusa:

A zatem jak od Abrahama wywodzi się początek obrzezania, a od Mojżesza szabatu, ofiar, obiat i świąt, jak stwierdzono, że wszystko to zostało nakazane dla zatwardziałości ludu waszego, tak samo z woli Ojca powinno to być ustać, gdy się Chrystus, Syn Boży, narodził z Dziewicy rodu Abrahamowego⁴⁵.

Przyjście Jezusa przerwało proces zawierania kolejnych przymierzy i ustanawiania kolejnych form kultu. Przymierze Jezusowe nie jest więc po prostu kolejnym przymierzem po Przymierzu Mojżeszowym, ale jest wyzwoleniem, powrotem do tego pierwszego okresu, kiedy takie ofiary nie były potrzebne. Po przyjściu Jezusa, gdy już dokonało się wyzwolenie, te znaki materialne są więc zbędne. Ustają zatem wszelkie ofiary, szabaty i obrzezania. Justyn nie uważa więc Eucharystii za kolejną ofiarę ustanowioną na znak kolejnego przymierza, podobnego do poprzednich. Radykalna nowość Przymierza Jezusowego przerywa ciąg kolejnych rytów ofiarnych.

2.1.3.2. Egzegeza proroctwa z *Księgi Malachiasza*

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn wielokrotnie powraca do proroctwa z *Księgi Malachiasza*⁴⁶:

Nie mam Ja upodobania do was, mówi Pan Zastępów, ani Mi nie jest miła ofiara z waszej ręki. Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kazienny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta (Ml 1,10b–11).

Ten tekst jest dla Justyna punktem wyjścia do rozważań nad zależnością między ofiarami Starego Przymierza a Eucharystią. Justyn tak interpretuje proroctwo Malachiasza:

⁴⁵ Dial 43,1; zob. także Dial 92,4.

⁴⁶ Jest to kontynuacja tradycji, którą zapoczątkował 14 rozdz. *Didache*.

Otóż już wówczas zapowiada ofiary, jakie my, narody pogańskie, po wszystkich mu składamy miejscach, to znaczy chleb eucharystyczny i podobnie kielich eucharystyczny, albowiem my wielbimy imię Jego, wy je znieważacie⁴⁷.

A zatem wszystkie, w tym imieniu składane ofiary, które nam Jezus Chrystus sprawować przekazał, to znaczy ofiary składane przy Eucharystii Chleba i Kielicha, które chrześcijanie wnoszą na każdym miejscu ziemi, Bóg już naprzód według własnego świadectwa uznaje za miłe Sobie. Natomiast ofiar waszych oraz tych, które mu składają kapłani wasi, nie przyjmuje⁴⁸.

Taka interpretacja tekstu Malachiasza jest polemiką z żydowską interpretacją tego tekstu, którą zresztą Justyn również przytacza:

Wy w swej kłótniowości wciąż jeszcze twierdzicie, że Bóg wprawdzie nie przyjmuje ofiar, składanych ongi w Jerozolimie wśród jej mieszkańców, tak zwanych Izraelitów, natomiast powiedział, iż uznaje modlitwy, wznoszone przez ludzi, należących do tego narodu, a żyjących podówczas w rozproszeniu, i że modlitwy te zowie ofiarami.

Wy się sami oszukujecie, wy i nauczyciele wasi, jeśli sobie tłumaczycie, że to o ludziach należących do waszego narodu, a żyjących w rozproszeniu, Słowo powiada, kiedy mówi, iż ich modlitwy i ofiary, zanoszone na każdym miejscu, stały się czyste i miłe⁴⁹.

A zatem Żydzi uważali, że proroctwo to, podobnie jak i proroctwa Izajasza i innych proroków zapowiadają, iż Bóg będzie przyjmował modlitwy i ofiary, jakie członkowie narodu żydowskiego będą po zburzeniu Jerozolimy zanosili i składali po całym świecie, a zwłaszcza że po powtórny przyjściu Mesjasza, znowu będą składane Bogu „ofiary krwawe i libacje”⁵⁰. Natomiast Justyn interpretuje tekst proroctwa Malachiasza jako zapowiedź zupełnie nowego kultu, składanego przez nowy lud, wywodzący się z pogan. Ten nowy kult, to Eucharystia. Odkąd Eucharystia została ustanowiona, Bogu nie są już miłe ofiary składane przez Żydów.

Warto zauważyć, że choć Justyn krytycznie odnosił się do samej idei ofiary, uważając ofiary starotestamentalne za ustanowione tylko

⁴⁷ Dial 41,2; por. Dial 29,1; Dial 116,3; Dial 117,1; Dial 118,2.

⁴⁸ Dial 117,1.

⁴⁹ Dial 117,2.4.

⁵⁰ Zob. Dial 118,2.

ze względu na zatwardziałość ludzi, interpretując proroctwo Malachiasza, nazywa wielokrotnie Eucharystię ofiarą, i akceptuje istnienie paraleli: Stare Przymierze miało swoje ofiary i teraz Nowe Przymierze ma swoje ofiary, a właściwie swoją ofiarę. W ten sposób Justyn uznaje, że Eucharystia jest jednak w pewnym sensie kontynuacją ofiar starotestamentalnych.

Oczywiście ten spór o znaczenie proroctwa z *Księgi Malachiasza* jest integralną częścią polemiki o to, czy po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa nadal jeszcze trwa Stare Przymierze, czyli inaczej mówiąc, o to, kto jest teraz prawdziwym dziedzicem obietnic Bożych – wyznawcy judaizmu czy chrześcijanie. Justyn twierdzi, że Przymierze Mojżeszowe jest już przestarzałe i dlatego jedyną drogą do Boga dla nich jest przyjęcie Chrystusa⁵¹. Prawdziwymi dziedzicami obietnicy są chrześcijanie i dlatego Eucharystia jest jedyną prawdziwą kontynuacją ofiar Starego Przymierza.

2.1.3.3. Eucharystia jako kontynuacja ofiar Starego Przymierza

Ta linia rozumowania, przedstawiająca Eucharystię jako jedyną możliwą kontynuację ofiar starotestamentalnych, również pojawia się w *Dialogu*. Justyn choć – z jednej strony – odmawia ofiarom żydowskim wszelkiej głębszej wartości, nawet w czasach starotestamentalnych (co zostało ukazane wyżej), z drugiej – zestawia je z Eucharystią. Takie zestawienie pojawia się przede wszystkim, gdy mowa jest o ofiarach pokarmowych. Justyn pisze:

Ofiara mąki pszennej, jaką według tradycji składano za oczyszczonych u trądu, była wyobrażeniem chleba eucharystycznego⁵².

Trzeba jednak zauważyć, że także inne teksty starotestamentalne, mówiące o chlebie, zwłaszcza o chlebie, jakim Bóg karmi swoich wiernych, są dla Justyna zapowiedzią Eucharystii. Tak np. jest komentowany tekst z *Księgi Izajasza* „ten będzie mieszkał na wysokościach, [...] dostarczą mu chleba, wody mu nie zabraknie” (Iz 33,13–19):

⁵¹ Zob. np. Dial 11.

⁵² Dial 41,2.

Rzecz jasna, że w tym proroctwie mówi również o chlebie, którego sprawowanie przekazał nam nasz Chrystus⁵³.

Przedstawianie zatem ofiar pokarmowych jako zapowiedzi Eucharystii jest bardziej powiązane z eucharystyczną interpretacją starotestamentalnych tekstów mówiących o chlebie niż z interpretacją ofiar starotestamentalnych.

2.1.3.4. Podsumowanie

Justyn, z jednej strony, mówi o Eucharystii jako o ofierze, która jest kontynuacją i spełnieniem tego, co zapowiadały ofiary starotestamentalne, z drugiej zaś podkreśla istotną różnicę i nowość Eucharystii. Eucharystia nie jest prostą kontynuacją tamtych ofiar. Jest czymś od nich odmiennym⁵⁴. Tak samo jak Nowe Przymierze nie jest po prostu kolejnym przymierzem, jakie Bóg zawierał z ludźmi przed przyjściem Jezusa, ale ostatecznym spełnieniem obietnicy, tak i Eucharystia nie jest po prostu kolejną formą ofiary, ale czymś zupełnie nowym. Jest spełnieniem i jedyną kontynuacją ofiar Starego Testamentu. Ale i od tych ofiar różni się w istotny sposób, gdyż były one nadane ze względu na słabość i zatwardziałość Żydów, Eucharystia zaś jest kultem, który sprawują ludzie już wyzwoleni z grzechu.

⁵³ Dial 70,4.

⁵⁴ Nieco inaczej sądzi R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 337. Uważa on, że Justyn, pomimo wielu uwag polemicznych wobec ofiar zarówno pogańskich, jak i żydowskich, w zasadzie przejmuje judejską teologię ofiary: a więc przeświadczenie, że Bóg przyjmuje ludzkie ofiary, a zwłaszcza przekonanie, że celem ofiary jest zyskanie przebaczenia. Natomiast potwierdza, że u Justyna zupełnie nie występuje idea wspólnoty chrześcijan – Kościoła jako świątyni – miejsca, w którym składane są ofiary.

Jednak o ile ogólnie spostrzeżenia Daly'ego wskazujące na przejęcie przez chrześcijan mentalności ofiarniczej są trafne, to nie można ich automatycznie odnieść do Justynowej refleksji eucharystycznej. Justyn z pewnością w niewielkim tylko stopniu przenosi na Eucharystię starotestamentalną teologię ofiary, np. nigdzie nie przedstawia Eucharystii jako ofiary przebłagalnej, wręcz przeciwnie: jako warunek uczestnictwa w Eucharystii, oprócz wiary i chrztu, wymienia także „życie, jak Chrystus podał” (Ap I,66,1). Natomiast oczyszczającą moc krwi Jezusa odnosi do zbawienia, nie zaś do oczyszczania z aktualnych grzechów i dość słabo rozwija tutaj motyw eucharystyczny (patrz s. 50).

2.1.4. Ireneusz

Wcześniej została przedstawiona refleksja Ireneusza nad Eucharystią jako pokarmem, Ciałem i Krwią Jezusa. Ireneusz jednak wielokrotnie podejmuje również temat Eucharystii jako ofiary. Taka refleksja o Eucharystii – ofercie pojawia się u Ireneusza przede wszystkim przy okazji rozważania zależności między Starym a Nowym Przymierzem, konkretnie refleksji nad przejściem od Starego Przymierza i Prawa do Nowego Przymierza i Ewangelii.

2.1.4.1. Ireneusz o ofiarach starotestamentalnych

W swojej polemice z ideą demiurga, stwórcy materii, który był, zwłaszcza przez Marcjona, utożsamiany z bogiem Starego Testamentu, Ireneusz broni jedności Boga Starego i Nowego Testamentu. A zatem jego główną troską jest wykazanie ciągłości i zgodności między Starym a Nowym Testamentem. Tematowi temu poświęca prawie całą księgę czwartą swojego dzieła. Na tym tle chce podkreślić istotną nowość Ewangelii i jej wyższość nad Starym Przymierzem. Rozwija w tym celu ideę rozwoju objawienia, wynikającego z Bożej pedagogii⁵⁵. Bóg cierpliwie towarzyszy stopniowemu rozwojowi ludzi i w każdym okresie objawia im tyle, ile są w stanie przyjąć z pożytkiem dla siebie.

W ramach tej refleksji Ireneusz omawia szeroko ofiary Starego Testamentu:

Prorocy wyraźnie pouczają, że Bóg nadał pewne przykazania i przepisy nie dlatego, żeby potrzebował takiego kultu, lecz jedynie dla dobra ludzi. A już z pewnością nie dlatego, żeby potrzebował ofiary składanej przez człowieka, lecz dla dobra tego, który ją składa, podał Bóg przepisy odnośnie do sposobu składania ofiar⁵⁶.

Jak widzimy, Ireneusz przyznaje, że ofiary zostały ustanowione przez samego Boga, tak samo jak inne akty kultu. Jednakże, powiedziawszy to, Ireneusz podkreśla bardzo mocno, że Bóg ofiar nie potrzebował. Jedynym powodem, dla którego ofiary i inne zewnętrzne akty kultu zostały ustanowione jest zatwardziałość serc. Ireneusz

⁵⁵ Zob. AH IV,19–32.

⁵⁶ AH IV,17,1.

przytacza całe *dossier* tekstów starotestamentalnych krytykujących ofiary. Są to słowa Samuela (1 Sm 15,22) i Dawida (Ps 39,7 LXX). Te słowa Ireneusz komentuje tak: „Dawid naucza więc, że Bóg pragnie dobroci, a nie całopaleń, które w żaden sposób nie przynoszą sprawiedliwości, i w ten sposób przepowiada już Nowy Testament”. Dalej, aby wykazać, że sam Bóg już w Starym Testamencie objawił, że nie potrzebuje od ludzi żadnych materialnych ofiar, Ireneusz cytuje jeszcze fragmenty z psalmów (Ps 50,18; Ps 49,9nn LXX) oraz Izajasza (Iz 1,11 n.)⁵⁷. Bóg, jako wszechmocny, jest jedynym źródłem wszystkiego, jedynym dawcą. Nie potrzebuje On niczego od człowieka, nie potrzebuje więc także jego ofiar. Z tego wynika również, że według Ireneusza ani ofiary starotestamentalne, ani obrzezanie nie mają żadnej mocy wobec Boga. Przede wszystkim zaś nie są przyczyną zbawienia ludzi⁵⁸. Albowiem żadne działanie ludzkie, a zatem także ofiara, nie jest w stanie przymusić Boga do czegokolwiek ani Go czymkolwiek wzbogacić. Bóg zbawia ludzi z własnej woli, nie z powodu ich ofiar.

Ofiary starotestamentalne Bóg ustanowił dla ludzi: nie dlatego że ich potrzebował, ale dlatego, że potrzebowali ich Żydzi. Był to przede wszystkim sposób edukacji ludu, który łatwo wracał do kultu idoli⁵⁹. Poprzez ofiary, Arkę Przymierza i nauki lud był pouczany, jak trwać w służbie Bogu. Patriarchowie, jako że byli sprawiedliwi, nie potrzebowali tych pomocy. Wystarczyło im prawo wypisane w ich sercach⁶⁰. Przepisy Prawa Mojżeszowego, a wśród nich i ofiary, były dane ludziom, którzy nie potrafili być wolni i potrzebowali konkretnych przepisów. Ofiary te miały im przypominać o tym, że to Bóg wybawił Żydów z Egiptu⁶¹, że to On jest ich jedynym dobroczyńcą, ale to nie ofiary sprawiły, że Bóg wyzwolił ich z niewoli egipskiej.

⁵⁷ Zob. AH IV,17,1.2.

⁵⁸ Zob. AH IV,16,1–2; IV,17,1.

⁵⁹ Zob. AH IV,14,3; 17,1.

⁶⁰ Zob. AH IV,16,2.3. Warto zauważyć, że tutaj Ireneusz odstępkuje od swojej koncepcji stopniowego dojrzewania ludzkości. Patriarchowie, choć wcześniejsi, są jednak doskonalsi od ludu izraelskiego. Oni nie potrzebowali bowiem przykazań i ofiar, gdyż mieli prawo Boże wypisane w sercach. Ireneusz jest tu oczywiście kontynuatorem myśli Justyna.

⁶¹ Zob. AH IV,17,3.

Jako ustanowione do celów wychowawczych ofiary miały swój ograniczony czas trwania i ważności. Gdy przyszło Nowe Przymierze, przymierze wolności – przepisy dotyczące ofiar ustały⁶². W ten sposób poprzez ideę ofiar jako środka wychowawczego, który Bóg zastosował wobec swojego ludu, Ireneusz jednocześnie wskazuje na boskie pochodzenie i na tymczasowość ofiar starotestamentalnych.

Omawiając ofiary starotestamentalne, Ireneusz wielokrotnie podkreśla, że ofiary same w sobie nie czynią człowieka sprawiedliwym w oczach Bożych, że nie zastępują w żaden sposób sprawiedliwego życia. Tylko ofiara człowieka, który żyje sprawiedliwie, zostanie przyjęta przez Boga. niesprawiedliwość i obłuda Żydów była więc powodem odrzucenia przez Boga składanych przez nich ofiar, choć ofiary te były przez samego Boga ustanowione⁶³.

Pogląd Ireneusza na ofiary starotestamentalne można więc przedstawić tak: ofiary Starego Testamentu były dobre, bo ustanowione przez Boga. Jeżeli Bóg, przez proroków, objawiał swoją niechęć do tych ofiar, to nie ze względu na same ofiary, ale na postawę składających⁶⁴. Były one jednak tylko tymczasowym środkiem wychowawczym. Przeminięły, gdy przyszedł na świat Syn Boży i przyniósł Ewangelię.

2.1.4.2. Eucharystia a ofiary starotestamentalne

Na takim tle Ireneusz podejmuje refleksję nad Eucharystią. Z jednej strony, podkreśla ciągłość, wynikającą z podstawowego faktu, że i w Starym i w Nowym Testamencie działa ten sam Bóg, z drugiej, istotną nowość, wynikającą z przyjścia Jezusa:

⁶² Zob. AH IV,16,5.

⁶³ Zob. AH IV,17.

⁶⁴ R. J. Daly stwierdza jednak, że mimo wszystko Ireneusz o wiele pozytywniej niż apologety, a zwłaszcza Justyn, ocenia ofiary starotestamentalne, R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 342. H. Moll, zauważa, że takie spojrzenie na ofiary starotestamentalne jest wynikiem ogólnej tendencji Ireneusza, wynikającej z polemiki antygnostycznej, do podkreślania jedności Starego i Nowego Testamentu, H. MOLL, *Die Lehre...*, s. 176, 359.

Ofiara Kościoła, którą Pan nauczył składać na całym świecie, została uznana przez Boga za ofiarę czystą i spodobała się Jemu nie dlatego, żeby potrzebował naszych ofiar, lecz dlatego, że ten, kto składa ofiarę, zostaje uświęcony przez to, co ofiaruje⁶⁵.

Ten tekst pokazuje, że Ireneusz przenosi na Eucharystię wszystko to, co dobrego powiedział o ofiarach starotestamentalnych. Eucharystia jest „ofiarą Kościoła”. Sam Pan nauczył Kościół, jak składać tę ofiarę, tak jak Bóg nauczył Żydów składania ofiar. Bóg uznaje ją za czystą i sobie miłą, nie dlatego że jej potrzebuje, ale dla dobra składającego ofiarę, to z Bożego postanowienia przyjęta przez Niego ofiara uświęca człowieka, który ją składa.

Ireneusz odnosi również do Eucharystii liczne teksty starotestamentalne dotyczące składania ofiar. Przede wszystkim do Eucharystii stosuje słowa Mojżesza: „Nie zjawisz się z pustymi rękami przez Panem” (Pwt 16,16). Słowa te w *Księdze Powtórzonego Prawa* są komentarzem do przykazania, aby każdy mężczyzna trzy razy na rok, w święta Przaśników, Tygodni i Namiotów, w wybranym przez siebie miejscu złożył ofiarę Bogu. Ta ofiara ma być podziękowaniem Bogu za Jego błogosławieństwa:

Wypada złożyć Bogu pierwociny płodów, jak mówi Mojżesz: „Nie zjawisz się z pustymi rękami przed Bogiem, Panem twoim” (Pwt 16,16). W ten sposób człowiek, wyrażając swoją wdzięczność, znajdzie uznanie w oczach Boga.

A zatem nie została odrzucona ofiara jako taka. Tamto było ofiarą i to jest ofiarą. Miał swoje ofiary lud hebrajski, ma swoje ofiary Kościół. Jednak zmienił się charakter ofiar, albowiem nie są już składane przez niewolników, lecz przez ludzi wolnych. Jeden i ten sam jest Pan, ale inny jest charakter ofiary. Przedtem była to ofiara niewolnicza, teraz jest to ofiara ludzi wolnych, tak, że i w samej ofierze widać znamię wolności⁶⁶.

A zatem według Ireneusza w Nowym Testamencie nie zostaje zniesiony nakaz składania ofiar Bogu. Eucharystia jest ofiarą, tak jak ofiary Starego Testamentu. Zmienia się tylko sposób jej składania. Tamte były ofiarami niewolników, ta jest ofiarą ludzi wolnych. Ofiara Nowego Przymierza jest znakiem wolności. Ludzie wolni ofiarują

⁶⁵ AH IV,18,1.

⁶⁶ AH IV,18,2.

wszystko, co mają na służbę Bogu, na wzór owej wdowy, która wrzuciła do skarbony wszystkie monety, które miała na swoje utrzymanie⁶⁷. Ten sam Bóg, który nakazał ofiary Starego Przymierza, nakazuje ofiary Nowego Przymierza.

Przedstawiwszy Eucharystię jako ofiarę ludzi wolnych, Ireneusz szeroko opisuje, czym winna charakteryzować się ofiara eucharystyczna.

Przede wszystkim winna być składana z czystym sercem. Bóg przyjmuje ofiary tylko wtedy, gdy są ofiarowane z czystego serca. Dlatego przyjął dary Abła, a odrzucił ofiary Kaina⁶⁸. Dlatego Bóg odrzucił ofiary Izraelitów – bo nie były składane z czystego serca.

Eucharystia jest ofiarą czystą, tą, która była zapowiedziana przez Malachiasza (Ml 1,11)⁶⁹. Jest to taka ofiara, o jakiej mówi św. Paweł, gdy dziękuje Filipianom, za dary, jakie mu przesłali: „jestem w pełni zaopatrzony, otrzymawszy przez Epafrodyta od was wdzięczną woń, ofiarę przyjemną, miłą Bogu” (Flp 4,18). Ta ofiara jest dziękczynieniem składanym Bogu przez jego stworzenia. Składa się ją, aby podziękować Mu za jego panowanie i uświęcić stworzenie. To nie Bóg potrzebuje naszych ofiar, lecz my potrzebujemy ofiarować coś Bogu (Prz 19,17)⁷⁰.

Choć generalnie Ireneusz nie odmawia pewnej wartości ofiarom starotestamentalnym składanym przez przyjściem Jezusa, to jeżeli chodzi o okres po przyjściu Jezusa, powiada jednoznacznie:

Tylko Kościół składa Bogu ofiarę czystą, ofiarując Bogu z dziękczynieniem Jego własne dzieła. Nie składają ofiary czystej Żydzi, ponieważ ich ofiara jest pełna krwi. Nie przyjęli bowiem Słowa, które ofiaruje się Bogu. Nie składają ofiary czystej również wspólnoty heretyckie⁷¹.

Ireneusz pojmuje ofiarniczy charakter Eucharystii bardzo szeroko. Przede wszystkim ofiara Nowego Przymierza wpisuje się w cykl

⁶⁷ Zob. AH IV,18,2.

⁶⁸ AH IV,18,3: Ireneusz używa tu dwóch różnych słów: Abel składa dary (tekst łaciński – *munera*, retranslacja grecka – *dora*), Kain – ofiarę (tekst łaciński – *sacrificium*, retranslacja grecka – *thusian*).

⁶⁹ Tu Ireneusz jest kontynuatorem tradycji 14 rozdz. *Didache* i Justyna.

⁷⁰ Zob. AH IV,18,4.

⁷¹ AH IV,18,4.

wszelkich ofiar składanych przez sprawiedliwych, od Abła począwszy, a nie jest tylko kontynuacją ofiar Starego Przymierza ustanowionych przez Mojżesza. Jest również odniesiona do darów, jakie ludzie składają sobie nawzajem⁷². Poza tym ofiarą jest nie tylko Eucharystia, ale i modlitwy świętych (Ap 5,8) oraz dobre czyny ludzi. Bóg przyjmuje nasze dobre czyny, zbiera je, aby odpłacić za nie na sądzie. Chce, abyśmy dobrze czynili nie dlatego, że tego potrzebuje, ale dla naszego dobra. Bóg ustanowił ofiary dla Hebrajczyków, aby przez nie zbliżali się do Boga. Dla tego samego powodu chce, abyśmy składali bez ustanku dary na ołtarzu⁷³.

Natomiast same dary eucharystyczne Ireneusz nazywa pierwocinami stworzenia. Jest to również nawiązanie do darów składanych podczas ofiar starotestamentalnych, które były pierwocinami pól⁷⁴. W ten sposób Ireneusz godzi ideę Boga, który niczego nie potrzebuje, a więc nie potrzebuje także składanych ofiar, z ideą ofiary: jest ona oddawaniem Bogu jego własności, darów, jakie On sam nam uprzednio ofiarował – Ofiarą Nowego Przymierza, jako ofiara ludzi wolnych jest darem szlachetnym, miłym Bogu⁷⁵.

2.1.4.3. Podsumowanie

Ireneusz przedstawia Eucharystię w dwóch ujęciach. Pierwsze ujęcie – Eucharystia jest pokarmem – zostało omówione wcześniej. Ale Eucharystia jest dla Ireneusza także, a może przede wszystkim ofiarą⁷⁶ – przedłużeniem i doskonałym wypełnieniem ofiar starotestamentalnych. A nawet nie tylko ofiar, ale także wszystkich przepisów Starego Testamentu⁷⁷. Jest Ofiarą Nowego Przymierza, składaną przez ludzi wolnych, bo wyzwolonych przez Chrystusa. Podobnie jak ofiary starotestamentalne były ustanowione ze względu na dobro lu-

⁷² Zob. AH IV,18,1.

⁷³ Zob. AH IV,17,6.

⁷⁴ Zob. AH IV,17,5.

⁷⁵ R. J. Daly podkreśla, że w czasach Ireneusza taka koncepcja ofiary jako oddawania Bogu Jego darów, jest coraz bardziej rozpowszechniona, R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 341.

⁷⁶ Tak twierdzi J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 35. Według niego dla Ireneusza Eucharystia to przede wszystkim ofiara.

⁷⁷ Zob. A. HAMMAN, *Irénée de Lyon*, s. 91–92.

dzi, nie zaś dlatego, że Bóg ich potrzebował, tak i Eucharystia została ustanowiona przez Jezusa dla naszego dobra. To my jej potrzebujemy, nie Bóg. To Bóg jest tym, który nas w Eucharystii obdarowuje.

W czasach Nowego Testamentu tylko Eucharystia, ofiara składana w Kościele, jest ofiarą czystą.

Ireneusz bardzo mocno wpisuje Eucharystię w kontekst życia chrześcijanina, pojmowanego jako ofiary składanej Bogu. Ta ofiara jest po prostu oddawaniem Bogu tego, co od niego otrzymaliśmy. Ireneusz, rozwijając teologię życia chrześcijanina jako ofiary, akcentuje jednak przede wszystkim wymiar indywidualny. Nawet słowa św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian* o „świątyni Boga” (1 Kor 3,16) odnosi do pojedynczego człowieka, a nie do Kościoła⁷⁸.

2.1.5. Orygenes

Orygenes w swoich homiliach o księgach *Starego Testamentu* szeroko komentuje ofiary starotestamentalne. Generalnie w swoich komentarzach traktuje je jako alegorię życia chrześcijanina, które winno być w całości ofiarowane Bogu.

R. J. Daly wielokrotnie przypomina powiedzenie A. Harnacka, który nazwał Orygenesesa „wielkim teologiem ofiary” i wskazuje, że pojęcie ofiary jest jedną z podstawowych kategorii Orygenesowskiej teologii⁷⁹. Stwierdza też, że Orygenes wręcz entuzjastycznie przejął Pawłowy schemat przedstawiający życie człowieka jako ofiarę składaną Bogu. Przy czym Daly wylicza powszechnie obecne w ówczesnej tradycji chrześcijańskiej trzy sposoby rozumienia ofiary, zaznaczając, że każde z nich pojawia się również u Orygenesesa i to zwykle nie pojedynczo, ale nakładając się na siebie w dowolnych kombinacjach. Te trzy sposoby rozumienia to: po pierwsze, ofiara jako akt kultyczny, zwykle związany z uśmierceniem i spożywaniem zwierzę-

⁷⁸ Zob. AH V,6,2. R. J. Daly podkreśla jednak, że idea życia chrześcijanina jako ofiary jest u Ireneusza zaznaczona dużo słabiej niż u św. Pawła, R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 359.

⁷⁹ Pojęcie „ofiara” pojawia się w pismach Orygenesesa około 500 razy. W tym: 340 razy w tekstach zachowanych w tłum. łac., 20 razy w tekstach niepewnych oraz 190 razy w pewnych tekstach greckich. Z powodu takiej rozległości materiału do tej pory nie ma wyczerpującej monografii o teologii ofiary u Orygenesesa, zob. R. J. DALY, *Sacrifice in Origen*, StPatr 11, TU 108 (1972), s. 125.

cia ofiarnego lub ofiarowaniem czegoś cennego; następnie ofiara jako ceremonia wzorowana na obrzędzie składania materialnej, krwawej ofiary, ale bez realnego przedmiotu, tylko symbolizująca relację do boskości; i wreszcie ofiara rozumiana jako wewnętrznie przeżywana relacja człowieka do bóstwa, niekoniecznie połączona z jakimkolwiek zewnętrznym wyrazem – aktem kultu.

Jednak, choć u Orygenesza pojawia się również i pierwsze z wymienionych znaczeń, tendencja do spirytualizacji, typowa dla całej jego teologii, ujawnia się przede wszystkim w jego teologii ofiary. Można nawet powiedzieć, że teologia ofiary Orygenesza jest szczytem procesu spirytualizacji pojęcia ofiary: prawdziwą ofiarą jest ofiara w duchu.

Orygenes stosuje pojęcie ofiary właściwe w każdym aspekcie życia chrześcijanina: ofiarą może stać się wszystko, począwszy od najprostszych, codziennych czynności, poprzez modlitwę i wszelkie akty kultu i zgłębiania Bożych tajemnic. Człowiek jest świątynią Boga oraz Kościół jest świątynią Boga – miejscem, ołtarzem, na którym są składane ofiary. Również, a właściwie przed wszystkim, całe ziemskie życie Jezusa jest ofiarą, jaką Jezus, Bóg–człowiek, składa na ołtarzu, jednocześnie boskim i ludzkim, za nasze grzechy⁸⁰.

2.1.5.1. Eucharystia jako ofiara

Jednak trzeba od razu podkreślić, że nie każdy tekst Orygenesza dotyczący ofiary odnosi się do Eucharystii. Tylko czasami pojawiają się w tych tekstach również mniej lub bardziej wyraźne odniesienia do Eucharystii. Właściwie prawie wyłącznie przy okazji komentarza do starotestamentalnych tekstów o ofiarach Orygenes pisze o Eucharystii jako o ofierze⁸¹.

Orygenes tak komentuje tekst z *Księgi Kapłańskiej* o chlebach pokładnych, które miały być według przepisu „pamiętką chleba, ofiarą spalaną dla Pana” (Kpł 24,5–9):

Jeżeli jednak odniesiemy to do wielkiej tajemnicy, to stwierdzisz, że owa „pamiętka” przynosi skutek wielkiego prześlągania. Jeżeli wrócisz

⁸⁰ R. J. DALY, *Early Christian Influence on Origen's Concept of Sacrifice*, w: *Origeniana*, Bari 1975, s. 313–317.

⁸¹ Nawet przedstawiając Eucharystię jako ofiarę w tekście PrzC 8,33, Orygenes używa słownictwa starotestamentalnego: „chleby ofiarne”.

do owego „chleba, który zstępuje z nieba i daje życie temu światu” (J 6,33), do owego chleba pokładnego, „który Bóg ustanowił narzędziem prześlągania przez wiarę w Jego krwi” (Rz 3,25), i jeżeli zwrócisz uwagę na ową „pamiętkę”, o której mówi Pan: „to czyńcie na moją pamiętkę” (Łk 22,19), stwierdzisz, że jest to jedyna „pamiętka”, która zyskuje ludziom przychylność Boga. Jeśli zatem uważniej rozważysz tajemnice Kościoła, to w zapisach Prawa znajdziesz obraz będący uprzednim odwzorowaniem przyszłej rzeczywistości⁸².

Chleby pokładne, które kapłani wykładali w świątyni w każdy szabat, były znakiem, „pamiętką”, wiecznego przymierza Jahwe z Izraelem. Po wyłożeniu w świątyni, według przepisów, chleby te miały być spożywane przez synów Aarona. Orygenes zaś traktuje je jako zapowiedź jedynej „pamiętki, która zyskuje ludziom życzliwość Boga” – Eucharystii.

Podobnie jak Justyn, Orygenes traktuje jako zapowiedź Eucharystii przede wszystkim ofiary pokarmowe, a zatem te, w których po złożeniu ofiary spożywało się ofiarowane dary. To samo odnosi się do ofiar z pierwocin, opisanych w *Księdze Liczb* (Lb 18,8–19). Składane dary z pierwocin również były spożywane:

Kto zaś spożyje te pierwociny oraz skosztuje „chleba, który zstąpił z nieba”, ten nie umrze, lecz będzie żył na wieki. Ten chleb bowiem, choć jest spożywany, trwa nieustannie, a nawet się powiększa. Jest więc wedle słów Apostoła „pokarmem duchowym”, który im bardziej jest spożywany, tym bardziej rośnie. Im więcej bowiem przyjmujesz słowa Bożego, im usilniej będziesz spożywał ten pokarm, tym więcej będzie on w tobie obfitował⁸³.

Warto zwrócić uwagę na typowe dla Orygenesesa podejście: pokarmem, jakim Bóg nas karmi, jest Jego Słowo. Orygenes, ilekroć mówi o Eucharystii, zawsze łączy ją z pokarmem – słowem.

Oprócz ofiar pokarmowych Orygenes omawia szeroko ofiary prześlągalne. Pisze:

Dopóki bowiem istnieją grzechy, dopóty trzeba koniecznie szukać ofiar za grzechy. [...] Jeśli zaś ludzie mogą oczyścić się z grzechów i stają się czystszy, to zmniejsza się też liczba ofiar. [...] A zatem świat otrzymuje

⁸² HomKpł 13,3, por. także PrzC 8,33.

⁸³ HomLb 11,6.

naukę, iż najpierw powinien szukać odpuszczenia grzechów za pomocą rozmaitych ofiar, aż dojdzie do doskonałej ofiary, ofiary pełnej, do „rocznego baranka bez skazy”, który gładzi grzech całego świata i dzięki któremu świat obchodzi duchowe święto, nie dla nasycenia ciała, lecz dla rozwoju ducha, składając duchowe ofiary czystym umysłem⁸⁴.

Tekst ten pokazuje, że Orygenes akceptuje wartość ofiar Starego Testamentu oraz to, że do czasu przyjścia Chrystusa miały moc oczyszczania z grzechów. Dopóki świat nie otrzymał „doskonałej ofiary”, musiał szukać oczyszczenia w wielu ofiarach. Zapowiedzią tej „doskonałej ofiary” był baranek paschalny – „roczny baranek bez skazy”.

A zatem Orygenes widzi w Eucharystii wypełnienie tego wszystkiego, co oznaczały i zapowiadały ofiary starotestamentalne. Eucharystia jest więc prześlaniem za grzechy, oczyszczeniem, uświęceniem i zyskiwaniem przychylności Boga. Zastępuje ona ofiary Starego Testamentu i w sposób doskonały wypełnia wszystkie ich cele. Ale też, Orygenes, gdy przywołuje ofiary starotestamentalne i wskazuje na ich wypełnienie w Nowym Testamencie, nigdy nie ma na myśli wyłącznie Eucharystii. Powtarzające się wyrażenia takie, jak „ofiara duchowa składana czystym umysłem”, wskazują na to, że ma on na myśli całość życia chrześcijańskiego, w tym również Eucharystię⁸⁵. Jest to zresztą typowe dla jego refleksji: rzadko zatrzymuje się ona na jednym tylko elemencie życia, zawsze są w niej obecne odniesienia do innych aspektów. Zwłaszcza jeżeli Orygenes mówi o obrzędach, dba, by były one przedstawione jako „symbol”, czyli jako część większej, wielowymiarowej i jednocześnie niepodzielnej rzeczywistości, jaką stanowi życie chrześcijanina.

Ten charakter rozumowania Orygenesusa najbardziej wyraźnie i całościowo można zaobserwować we fragmencie homilii do *Księgi Jozuego*. Jest to komentarz do słów „Mojżesz, sługa mój umarł” (Joz 1,2):

⁸⁴ HomLb 24,1.

⁸⁵ Choć przytoczone powyżej teksty Orygenesusa powszechnie są interpretowane jako teksty odnoszące się od Eucharystii [np. M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia w starożytnym chrześcijaństwie. Zestawienie topobibliograficzne*, WST 4 (1991), s. 52; PN, s. 75] trzeba zauważyć, że Orygenes nie wymienia w nich nazwy Eucharystii, a jedynie ich ogólny chrakter pozwala na eucharystyczną interpretację.

Gdy zaś zobaczysz, że narody przystępują do wiary, że buduje się kościoły, że ołtarze nie są skrapiane krwią zwierząt, ale „drogocenną krwią Chrystusa” (1 P 1,19), gdy widzisz, że kapłani i lewici dostarczają nie „krew byków i kozłów”, lecz Słowo Boże przez łaskę Ducha Świętego, wtedy mów, że Jezus zajął miejsce Mojżesza.

Gdy zobaczysz, że „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7) i że spożywamy „przaśne chleby czystości i prawdy” (1 Kor 5,8), [...] gdy widzisz, że lud Boży świętuje szabat nie przez wytnięcie od zwykłych spraw życiowych, lecz przez odstąpienie od grzesznych działań, gdy to wszystko widzisz, powiedz, że umarł Mojżesz, sługa Boży, a zwierzchnictwo dźrzyży Jezus, Syn Boży⁸⁶.

Jak widzimy, Orygenes, swoim zwyczajem, interpretuje słowa Pisma alegorycznie, jako zamknięcie Starego Przymierza i rozpoczęcie Nowego: Umarł Mojżesz, czyli przeminęło Stare Przymierze z jego ofiarami. Natomiast króluje Jezus, który zajął miejsce Mojżesza. Tak jak znakami Przymierza Mojżesza były ofiary, tak znakiem królowania Jezusa jest nowa ofiara – Eucharystia. Eucharystia jest więc przedstawiona jako „skrapianie ołtarza krwią zwierząt” oraz spożywanie „przaśnych chlebów czystości i prawdy”, a zatem odniesiona zarówno do ofiar krwawych, jak i ofiar pokarmowych Starego Przymierza. Jednocześnie Orygenes utrzymuje wieloznaczność symboliki: Te ofiary zapowiadały zarówno Eucharystię, jak i całkowitą nowość życia chrześcijańskiego.

A zatem sama idea ofiary nie zostaje w Nowym Przymierzu zniesiona. Lud Starego Przymierza miał swoje ofiary, Lud Nowego Przymierza też ma swoją ofiarę:

Podobnie jak tajemnice Paschy sprawowane w Starym Testamencie zostały zniesione przez prawdę Nowego Testamentu, tak samo tajemnice Nowego Testamentu, które mamy obowiązek w podobny sposób sprawować teraz, nie będą już potrzebne w czasie zmartwychwstania⁸⁷.

Tą ofiarą jest Eucharystia, która zbiera w sobie wszystkie ofiary Starego Przymierza i jednocześnie jest „symbolem”, częścią życia wiary Ludu Nowego Przymierza, której nie można odrywać od cało-

⁸⁶ HomJoz 2,1.

⁸⁷ Por. OPas 32.

ści. Natomiast wszelkie ofiary ustaną dopiero „w czasie zmartwychwstania”, gdy dopełni się dzieło naszego zbawienia.

2.1.5.2. Podsumowanie

Orygenes cały swój sposób rozumowania, a zwłaszcza interpretację Pisma, oparł na alegorii i dlatego trzeba pamiętać, że choć nazywa Eucharystię ofiarą i zestawia ją z ofiarami starotestamentalnymi, najważniejszy jest dla niego sens alegoryczny, czyli duchowy wymiar tego porównania.

Eucharystia jest kontynuacją ofiar Starego Przymierza. Jej typem były ofiary pokarmowe, chleby pokładne, a także ofiara Paschalna. Ale jak już to było podkreślone, Orygenes rozumie baranka paschalnego i w ogóle Paschę jako zapowiedź Jezusa, a nie jako zapowiedź Jego męki. Chrześcijanie wypełniają duchowo to, co cieleśnie zapowiadała ofiara paschalna, „ofiarują Chrystusa”, gdy przyjmują Eucharystię i Słowo oraz gdy żyją według Słowa.

Tak jak z nadejściem Nowego Przymierza ustały ofiary starotestamentalne, tak samo ofiara eucharystyczna przestanie być sprawowana, gdy skończy się czas ziemskiego życia i nastanie „czas zmartwychwstania”.

Mówiąc o Eucharystii jako ofierze, Orygenes wymienia trzy motywy składania ofiary eucharystycznej. Jest to ofiara dziękczynna, przebłagalna i zjednująca życzliwość Boga. Jednakże, trzeba dodać, wszystkie te motywy: zarówno dziękczynienie, jak i przebłaganie czy zjednanie życzliwości Boga, pojawiają się tylko przy omawianiu Eucharystii jako ofiary. Te motywy nie są dominujące w refleksji eucharystycznej Orygenes. Eucharystię pojmuje on bowiem przede wszystkim jako działanie Słowa – pokarmu ofiarowanego nam przez Boga.

W Eucharystii Słowo ofiaruje nam siebie na pokarm, a więc jej sprawowanie jest ucztą, przyjmowaniem tego pokarmu. Dlatego gdy Orygenes mówi o ofiarach starotestamentalnych, najchętniej odwołuje się do ofiar pokarmowych. One bowiem najlepiej zapowiadały ten aspekt Eucharystii.

Jednak to nie Eucharystia leży w centrum Orygenesowej teologii ofiary, tak jak nie Eucharystia stanowi centrum Orygenesowej dok-

tryny Logosu karmiącego. Rozważając działanie Słowa, Logosu, Orygenes kładzie nacisk przede wszystkim na działanie Logosu w duchu. Eucharystia jest punktem wyjścia, ale nie centrum. Tak samo, o ile idea ofiary jest fundamentalna przy opisywaniu życia zarówno chrześcijanina, jak i Kościoła, to Orygenes bynajmniej nie umieszcza w centrum tej idei Eucharystii. Centrum stanowi ofiara w duchu, jak to określa R. J. Daly, „wewnętrzna liturgia serca chrześcijanina”⁸⁸.

U Orygenesesa można zauważyć znaczącą różnicę w porównaniu z Klemensem. Co prawda także u Klemensa bardzo mocno rozwinięta jest idea życia chrześcijanina jako ofiary. Jednak właściwie idea ta w żaden sposób nie zostaje przeniesiona na Eucharystię, właśnie z powodu „materialności” Eucharystii. Natomiast Orygenes już o wiele więcej mówi o Eucharystii jako ofierze.

2.1.6. Kontynuacja i nowość

Przedstawione powyżej teksty Ojców pokazują, że odniesienie Eucharystii do ofiar starotestamentalnych pojawia się bardzo wcześnie, już na przełomie I i II w. Duchowym i intelektualnym kontekstem przedstawiania Eucharystii, jako ofiary, jest idea życia ludzkiego, jako ofiary składanej Bogu, oraz koncepcja Kościoła, jako świątyni – miejsca składania ofiar, która została przejęta przez chrześcijaństwo przede wszystkim ze Starego Testamentu.

Pomimo wszystkich różnic między Eucharystią a ofiarami starotestamentalnymi, na jakie wskazują Ojcowie, można stwierdzić, że generalnie Eucharystia była postrzegana jako kontynuacja ofiar starotestamentalnych. Natomiast poszczególni Ojcowie w różnym stopniu podkreślali te różnice. Można wyróżnić dwa podejścia: albo Eucharystia jest traktowana jako przedłużenie i udoskonalenie ofiar starotestamentalnych, albo jako jedyna ofiara, która zastępuje już bezwartościowe ofiary Starego Przymierza. Takie zróżnicowanie postrzegania Eucharystii jest również świadectwem różnych postaw Ojców wobec judaizmu.

⁸⁸ R. J. DALY, *Sacrifice in Origen...*, s. 127.

Przykładem pierwszego podejścia są poglądy Klemensa Rzymskiego, który w żaden sposób nie umniejsza wartości ofiar starotestamentalnych, oraz Ireneusza, który podkreśla ciągłość działania Bożego. Podobnie, choć nieco inaczej, kształtują się poglądy Orygenes. Dla niego starotestamentalne teksty o ofiarach stanowią punkt wyjścia do egzegezy alegorycznej.

Z drugiej strony mamy *List Barnaby*, przedstawiający Eucharystię jako ofiarę, która zastępuje wszystkie ofiary Starego Przymierza. W tej samej linii można umieścić interpretację proroctwa z *Księgi Malachiasza* (Ml 1,11), pojawiającą się kolejno w *Didache*, u Justyna i u Ireneusza. Trzeba przyznać, że dominuje właśnie to drugie podejście: Eucharystia jest rozumiana jako ofiara zastępująca, a nawet uniemożliwiająca wszystkie ofiary starotestamentalne.

Pośród ofiar starotestamentalnych szczególnie często przywoływane w związku z Eucharystią są ofiary pokarmowe. Ma to niewątpliwy związek z faktem, że Eucharystia jest pojmowana przede wszystkim jako pokarm. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest Orygenes.

2.2. Eucharystia a Pascha.

Eucharystia jako pamiątka

Zupełnie wyjątkową ofiarą i obrzędem starotestamentalnym była Pascha. Również związek Eucharystii z Paschą jest zupełnie wyjątkowy. A zatem należy rozważyć go osobno, choć można przypisać go do każdej ze starotestamentalnych tradycji religijnych: zarówno tradycji ofiar, jak i tradycji religijnych obrzędów sprawowanych podczas wspólnych posiłków.

2.2.1. Czasy Nowego Testamentu

2.2.1.1. Opisy Ostatniej Wieczerzy w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie zostały przekazane cztery opisy ustanowienia Eucharystii: 1 Kor 11,23–35; Mk 14,22–24; Mt 26,26–28;

Łk 22,15–20⁸⁹. Każdy z tych tekstów jest owocem już istniejącej tradycji liturgicznej wczesnego Kościoła. Podobieństwa i różnice, jakie zachodzą między owymi opisami, wyjaśniają się dostatecznie właśnie poprzez te tradycje. Redakcja Marka, zdradzająca wiele rysów aramejskich, odtwarza tradycję palestyńską, natomiast opis Pawła, wykazujący więcej wpływów greckich, nawiązuje do tradycji Kościoła antiocheńskiego. Tekst Mateusza jest zbliżony do przekazu Marka i jest to formuła krótsza, natomiast opisy Pawła i Łukasza stanowią formułę dłuższą. Choć opisy te mają już pewną tradycję i zawierają lokalny koloryt poszczególnych wspólnot chrześcijańskich, to jednak można z nich dość wiernie odtworzyć wydarzenia i słowa Jezusa.

Po długich dyskusjach wśród biblistów przeważał pogląd, że bliższe autentycznym słowom Jezusa, wypowiedzianym podczas Ostatniej Wieczerzy, są formuły dłuższe⁹⁰. A zatem należy uznać, że Jezus faktycznie użył słów „Nowe Przymierze we Krwi mojej”, które znajdują się tylko w formułach dłuższych⁹¹. Oba te wyrażenia, „Nowe Przymierze” i „krew”, są bardzo ważne, ponieważ wskazują, że Jezus ustanowił Eucharystię jako przymierze, które zgodnie ze starożytnym obyczajem, zostało przypieczętowane krwią. Jest to nowe przymierze – nowe w porównaniu ze starym, dotychczasowym przymierzem Boga i Ludu Wybranego. Jezus nawiązał więc wyraźnie do przymierzy, jakie Bóg zawiera z ze swoim ludem w Starym Testamencie.

Słowa ustanowienia Eucharystii, wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, nawiązują bardzo wyraźnie również do innych tekstów Starego Testamentu. Wyrażenie „Nowe Przymierze” jest cytatem z *Księgi Jeremiasza* (31,31–34): „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim) nowe przymierze”. W obydwu formułach eucharystycznych, krótszej i dłuższej, spotykamy bardzo liczne i wyraźne aluzje do Izajaszowych pieśni o Słudze Jahwe. Wszystkie teksty podkreślają charakter ofiar-

⁸⁹ Rozdział ten został oparty przede wszystkim na artykule ks. J. KUDASIEWICZA, *Tajemnica Eucharystii...*, s. 193–232 oraz haśle *Eucharystia* w *Słowniku teologii biblijnej*, pod red. X. LEON-DUFOUR, tłum. i opr. K. Romaniuk, Warszawa 1985, s. 265–271.

⁹⁰ J. KUDASIEWICZ, *Tajemnica Eucharystii...*, s. 209 n. i podana tam bibliografia.

⁹¹ Tezę przeciwną postawił J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967⁴, s. 165.

niczy i zbawczy gestu Jezusa. „Krew wylana jest za wielu” (Mt, Mk), „za was” (Łk, 1 Kor). „Ciało wydane jest za was” (Łk). Słowa te są wyraźnym nawiązaniem do najważniejszych z prorostw mesjańskich Starego Testamentu, a mianowicie do pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13–53,12). Termin *poloi* (wielu) występuje aż cztery razy u Iz 52–53 w podobnym kontekście.

Słowa Jezusa wypowiediane podczas Ostatniej Wieczerzy są również bardzo blisko związane z tekstami modlitw, błogosławieństw wypowiedzianych podczas świątecznych wieczerz żydowskich, zwłaszcza wieczerzy paschalnej⁹².

Nawet przy pobieżnej lekturze tekstów nowotestamentalnych oczywisty wydaje się fakt, że Ostatnia Wieczerza miała charakter uczyty paschalnej. Bezpośrednio jest to odnotowane w tekście Łukasza: „Tak nadszedł dzień Przaśników, w którym należało ofiarować Paschę. Jezus posłał Piotra i Jana z poleceniem: »Idźcie i przygotujcie nam Paschę, byśmy mogli ją spożyć«” (Łk 22,7 n.). Dzień Przaśników, wspomniany przez Łukasza, Mateusz nazywa „pierwszym dniem Przaśników” (Mt 26,17). Rozpoczął się on 14 Nisan wieczorem i trwał aż do 21 tegoż miesiąca (Wj 12,18). W ciągu tego tygodnia można było spożywać tylko chleb niekwaszony. Pierwszego dnia Przaśników należało ofiarować Paschę, tj. baranka paschalnego. Jezus posłał Piotra i Jana z poleceniem przygotowania Paschy. Na przygotowanie Paschy składało się kupno baranka i zanieśenie go do świątyni na ofiarę, nabycie praśników, czerwonego wina, gorzkich ziół z octem i tzw. *Kharôset*, który przypominał cegły wyrabiane przez Izraelitów, gdy byli niewolnikami w Egipcie (Wj 1,14; 5,7). Łukasz nie wymienia tych szczegółów, lecz wyrażenie „przygotować Paschę” nie pozostawia żadnych wątpliwości, że Jezus chciał obchodzić ze swoimi uczniami Paschę żydowską. Potwierdzają to szczegóły u pozostałych Ewangelistów, którzy wyraźnie wskazują, że Chrystus spożył z uczniami Paschę według ówczesnych obyczajów żydowskich. Pascha rozpoczynała się pierwszym błogosławieństwem kielicha. Do tego błogosławieństwa nawiązuje Łukasz: „Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł [...]” (Łk 22,17). „Odmó-

⁹² Szczegółowo pokazuje to L. MYCZELSKI, *Modlitwy Ostatniej Wieczerzy i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, RBL 21 (1968), s. 345–351.

wić dziękczynienie” i „błogosławić” oznacza to samo. Błogosławienie, łamanie i rozdzielanie chleba praśnego w czasie uczty odpowiada słowom Jezusa wypowiedzianym nad chlebem. Po napełnieniu czwartego kielicha śpiewano „mały Hallel” (Ps 113–118) oraz „wielki Hallel” (Ps 136). Ryt ten wspominają Mateusz (26,30) i Marek (14,26).

Pomimo że paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy wydaje się oczywisty, trzeba wspomnieć, że istnieją pewne trudności związane z przekazami biblijnymi. Pierwszą z nich jest fakt, że w żadnym z opisów nie ma najmniejszej choćby wzmianki o spożywaniu baranka, najważniejszego elementu uczty paschalnej. Przeważnie wyjaśnia się ten brak jako świadomy zamysł Jezusa, który przez to odstępstwo od obyczajów paschalnych chciał wskazać na siebie jako prawdziwego Baranka, Ofiarę Nowego Przymierza.

Drugim problemem jest chronologia podana przez Jana Ewangelistę, który w opisie męki (J 19,31) podaje, że Jezus umierał na krzyżu 14 Nisan, w dzień spożywania Paschy. A zatem Ostatnia Wieczerza nie mogła być Wieczerzą Paschalną, bo tę należało spożywać wyłącznie 14 Nisan. Próbowano na różne sposoby wyjaśnić tę rozbieżność: albo odmawiano racji Janowi, twierdząc, że przyspieszył celowo spożywanie Paschy o jeden dzień po to, by uzyskać symbolizm Jezusa umierającego o tej samej godzinie, kiedy był ofiarowany baranek paschalny (J 19,14.36); albo sądzono, że owego roku wieczerza paschalna był spożywana przez pewne ugrupowania żydowskie w czwartek, a inne w piątek, albo wreszcie przypuszczano, że Jezus obchodził święto Paschy w środę wieczorem zgodnie z kalendarzem esenejskim. Bibliści nie są zgodni co do ostatecznego rozwiązania tego problemu, większość z nich twierdzi, że trudność ta nie podważa samego twierdzenia o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczerzy. Obszernie dyskusję dotyczącą przedstawionych powyżej problemów relacjonuje R. Bartnicki. W podsumowaniu pisze: „niezależnie od wyników dyskusji jedno jest pewne: ostatni posiłek Jezusa miał miejsce w okresie, kiedy sprawowano Paschę i przebiegał w atmosferze tego święta. Istniała tradycja, że Mesjasz przyjdzie w dzień Paschy, a Jego królestwo i radosna uczta zostaną ustanowione w czasie tego

święta. Jest bardzo prawdopodobne, że synoptycy, znając tę tradycję, uwydatnili ramy paschalne, aby uwypuklić jej charakter mesjański i eschatologiczny⁹³.

Przedstawione powyżej trudności dla niektórych badaczy są jednak wystarczające, aby podważyć paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy.

J. Betz⁹⁴ podkreśla przede wszystkim, że Ostatnia Wieczerza wpisuje się w stały obyczaj Jezusa spożywania z uczniami wspólnych posiłków jako znaku jedności. Dlatego Ostatnia Wieczerza to przede wszystkim kolejny i – ze względu na okoliczności – zupełnie wyjątkowy posiłek – znak jedności, pożegnanie. Natomiast jej paschalny charakter wcale nie jest pewny, zwłaszcza jeżeli chodzi o jej wewnętrzny zamysł, o znaczenie, jakie Jezus nadał temu wieczorowi: element pożegnania był tam dominujący.

K. Gamber⁹⁵ dowodzi, że Ostatnia Wieczerza nie była wieczerzą paschalną, ale posiłkiem sprawowanym według żydowskiego rytu *chaburot*. Decydujący jest dla Gamera brak baranka oraz wcześniejszy od przepisanej dla Paschy termin Ostatniej Wieczerzy. *Chaburot*, uroczysty posiłek żydowski, jak stwierdza Gamber, istotnie różnił się w swych obrzędach od wieczerzy paschalnej. Obyczaj organizowania takich posiłków istniał za czasów Jezusa w niektórych ugrupowaniach, zwłaszcza faryzejskich. Było to spotkanie przyjacielskie, organizowane zwykle w piątek wieczorem. Miało zwyczajowo ustalony przebieg i było połączone z błogosławieństwami. Nie było natomiast związane z konkretnym świętem⁹⁶.

⁹³ R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18 (1980), z. 1, s. 101. Zob. także omówienie problematyki w: *Słownik teologii biblijnej*, Warszawa 1985, s. 266–267; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1997, s. 89–93. Dyskusja odnośnie do dokładnej daty Ostatniej Wieczerzy w pewnym sensie została przez Cantalemessę powtórzona przy rozważaniu problemu, kiedy kwartodecymianie dokładnie świętowali Paschę (patrz także s. 162, przypis Error: Reference source not found).

⁹⁴ J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 7–8.

⁹⁵ K. GAMBER, *Beracha...*, s. 16–22. Wcześniej taką hipotezę sformułował R. FERNBERG, *Christliche Passahfeier und Abendmahl*, (Studien zum Alten und Neuen Testament 27), München 1971.

⁹⁶ Szerzej na temat przebiegu *chaburot* zob. B. NADOLSKI, *Liturgika, t. IV, Eucharystia*, Poznań 1992, s. 26–28.

2.2.1.2. Eucharystia a Pascha według św. Pawła

Jak to zostało przedstawione powyżej, św. Paweł przedstawia Eucharystię jako ucztę ofiarną. Odwołuje się przy tym starotestamentalnych tradycji ofiar pokarmowych oraz ofiar składanych na potwierdzenie zawarcia przymierza. Podkreśla, że owocem takiej uczty ofiarnej jest realne, cielesne zjednoczenie z Chrystusem. Co więcej, w *Pierwszym Liście do Koryntian* przytacza słowa Jezusa o „Nowym Przymierzu” (1 Kor 11,25), a zatem nie można wątpić, że jest w pełni świadomy paschalnego charakteru obrzędu Wieczerzy Pańskiej, a przynajmniej powiązania Ostatniej Wieczerzy z zawarciem Nowego Przymierza⁹⁷. Święty Paweł był przecież faryzeuszem, a więc obyczaje żydowskie były mu doskonale znane. Nic więc dziwnego, że używane przez niego określenia Eucharystii wywodzą się wprost z określeń używanych podczas wieczerzy paschalnej (zwłaszcza „kielich błogosławieństwa”). W takim kontekście niezwykle charakterystyczne jest, że św. Paweł w swoich listach, oprócz użycia wspomnianych tutaj sformułowań, nie rozwija tego wątku i nie podkreśla wprost paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy. R. Bartnicki⁹⁸ uważa nawet, że Paweł świadomie wyeliminował w swoim opisie wszystkie elementy paschalne, ponieważ pierwsze wspólnoty chrześcijan nie powtarzały całej uczty paschalnej, a jedynie obrzęd ustanowienia.

M. Klinghardt⁹⁹ w obszernym studium przedstawia tezę, że św. Paweł, zastawszy w Koryncie bogate i mocno zakorzenione obyczaje związane ze wspólnymi posiłkami, powiązanymi z hellenistycznymi kultami, zaakceptował zewnętrzną formę tych posiłków i wypełnił je chrześcijańską treścią. Zrezygnował więc ze szczegółowych odniesień do obyczajów żydowskich, zwłaszcza do wieczerzy paschalnej. Mogło to być dla niego o tyle naturalne, że sam wychował się w środowisku Żydów zhellenizowanych. Natomiast

⁹⁷ K. Gamber stwierdza nawet, że w 1 Kor 11,23–25 Paweł przekazuje opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii według wzorów haggady paschalnej, K. GAMBER, *Be-racha...*, s. 25.

⁹⁸ R. BARTNICKI, *Pascha żydowska...*, s. 119.

⁹⁹ M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996, s. 363–371.

H.-J. Klauck¹⁰⁰, przyjmując podobny punkt wyjścia, czyli stwierdzenie, że dla mieszkańców Koryntu ofiarne kultury hellenistyczne były czymś oczywistym i bliskim, podkreśla całkiem przeciwny aspekt. Stwierdza, że św. Paweł musiał bardzo mocno przeciwstawiać się analogiom, jakie narzucały się chrześcijanom korynckim, między Eucharystią a powszechnymi w tamtym środowisku głęboko zakorzenionymi hellenistycznymi obyczajami celebrowania wspólnych, kultycznych uctw, jakie sprawowano np. ku czci Dionizosa.

Rozumowanie H.-J. Klaucka wydaje się bardziej przekonujące¹⁰¹, aczkolwiek nie przynosi tak prostego wyjaśnienia problemu pominięcia motywów paschalnych przez św. Pawła, jak rozumowanie M. Klinghardta.

Nawet jeżeli trudno ustalić ostateczną przyczynę takiego pominięcia, bezsporny pozostaje fakt, że w swoich listach św. Paweł, pisząc o Eucharystii, obszernie nawiązuje do Ostatniej Wieczerzy jako momentu ustanowienia Eucharystii, mówi o Eucharystii jako ofierze i jako znaku Nowego Przymierza, natomiast nie eksponuje, a nawet w świadomy sposób minimalizuje nawiązania do symboliki paschalnej.

2.2.1.3. Opisy z *Dziejów Apostolskich*

Opisy z *Dziejów Apostolskich*, przedstawiające niewątpliwie życie gminy chrześcijan nawróconych z judaizmu, również nie wskazują na istnienie kontekstu paschalnego przy sprawowaniu Eucharystii ani nie nawiązują do Ostatniej Wieczerzy¹⁰². J. Jeremias i W. Marxsen jednoznacznie stwierdzają, że w świadectwach nowotestamentalnych odnoszących się do praktyki eucharystycznej nie istnieją najmniejsze nawet ślady, które wskazywałyby, że Eucharystia była celebrowana raz do roku, na wzór żydowskiej paschy. Z celebracji eucharystycznej zostały od razu wyeliminowane motywy odnoszące się wprost do rytu paschalnego, pozostały zaś elementy związane z regularnie celebrowaną wieczerzą. J. Jeremias stwierdza, że praktyka celebracji eucharystycznych w pierwszych gminach chrześcijańskich

¹⁰⁰ H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult...*

¹⁰¹ Patrz s. 186.

¹⁰² Patrz s. 17.

właściwie od początku odbywała się poza kontekstem paschalnym, ponieważ Eucharystia była celebrowana często, przynajmniej raz na tydzień, a nie tak jak Pascha – raz do roku¹⁰³.

2.2.1.4. Podsumowanie

Synoptycy w opisach ustanowienia Eucharystii bardzo wyraźnie nawiązują do paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy, a także do paschalnych odniesień ustanowienia Eucharystii. Wydaje się również oczywiste, że św. Paweł był świadomy paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy.

Okazuje się także, że mimo tak oczywistego kontekstu paschalnego ustanowienia Eucharystii, w pierwszych latach istnienia gmin, wśród chrześcijan zarówno wywodzących się z judaizmu, jak i pochodzących z innych społeczności, kontekst paschalny ustanowienia Eucharystii nie był w żaden sposób eksponowany i nie miał prawie żadnego wpływu na praktykę sprawowania Eucharystii. Jednocześnie pojawia się istotna różnica: św. Paweł, choć nie rozwija wątku paschalnego, mocno nawiązuje do Ostatniej Wieczerzy, natomiast w *Dziejach Apostolskich* nie znajdujemy żadnych śladów takiego odniesienia.

Ta różnica między świadectwami Pawłowymi a świadectwami z *Dziejów Apostolskich* skłania wielu badaczy do stwierdzenia, że od początku pojawiły się w gminach chrześcijańskich dwie odmienne formy sprawowania Eucharystii: jedne gminy miałyby sprawować Eucharystię jako kontynuację wspólnych posiłków Jezusa z uczniami, bez nawiązania do Ostatniej Wieczerzy, inne zaś – jako wypełnianie nakazu Jezusa z Wieczernika i powtarzanie Ostatniej Wieczerzy¹⁰⁴.

2.2.2. Eucharystia a Pascha i Ostatnia Wieczerza u Ojców Apostolskich

W żadnym z tekstów Ojców Apostolskich, a więc ani w *Didache*, ani u Klemensa czy Ignacego, w *Liście Barnaby* czy u Hermasa nie pojawia się wyrażenie „pascha” w kontekście eucharystycznym ani żadne

¹⁰³ Zob. DCT NT, kol. 232–233.

¹⁰⁴ Zob. B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, s. 251.

wyraźne wskazanie na paschalny charakter Eucharystii. Jest to zadziwiające, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że Jezus ustanowił Eucharystię właśnie podczas świętowania Paschy. Jeżeli chodzi o Ignacego, można przypuścić, że ze względu na nieżydowskie pochodzenie jego i chrześcijan z gmin małaazjatyckich odniesienie do Paschy, jako święta żydowskiego, było całkowicie nieczytelne (albo, co bardziej prawdopodobne – niepożądane, ze względu na konieczność polemiki, jaką Ignacy musiał toczyć z tendencjami judaizującymi), dlatego zostało pominięte, podobnie jak pomijał je już w swoich listach św. Paweł. Choć i tu jest istotna różnica, gdyż św. Paweł mocno wiąże Eucharystię z Ostatnią Wieczerzą, natomiast u Ignacego, niewątpliwie pozostającego w kręgu tradycji Pawłowej, nie dostrzegamy tego powiązania.

Trudniej jest ten brak wytłumaczyć w wypadku Klemensa Rzymskiego i *Didache*, gdzie znajomość tradycji żydowskiej jest oczywista i nie występują polemiki antyjudaistyczne¹⁰⁵. Można przypuszczać, że zaważyła tutaj powszechna praktyka coniedzielnego sprawowania Eucharystii, która radykalnie odróżniała ją od obchodów Paschy, sprawowanych raz do roku, a upodabniała ją do żydowskiego świętowania szabatu. Praktyka ta jednak wyrosła ze skojarzenia Eucharystii przede wszystkim ze zmartwychwstaniem Jezusa, a nie z momentem ustanowienia Eucharystii.

W żadnym z powyżej wymienionych tekstów Ojców Apostolskich nie pojawia się również motyw Eucharystii jako pamiątki Jezusa, czy jako pamiątki Ostatniej Wieczerzy. Na podkreślenie zasługuje

¹⁰⁵ Ten brak odniesień paschalnych został zauważony przez badaczy. B. Kollmann podkreśla, że w *Didache*, w odróżnieniu od św. Pawła, zupełnie pominięte jest odniesienie do Ostatniej Wieczerzy oraz że dla Ignacego odniesienia paschalne są zupełnie nieistotne. Kollmann wiąże to bezpośrednio z faktem, że w obu wypadkach, Eucharystia była przede wszystkim pojmowana jako pokarm, posiłek, B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten...*, s. 100, 141.

Natomiast K. Gamber choć zauważa, że w odróżnieniu od św. Pawła, ani w *Dziejach Apostolskich*, ani w *Didache* nie znajdujemy typowego dla Pawła opowiadania o Ostatniej Wieczerzy, to jednak stwierdza, że struktura błogosławieństw zawartych w *Didache* wskazuje na możliwą obecność wspomnienia Ostatniej Wieczerzy w obrzędzie, K. GAMBER, *Beracha...*, s. 25–31. Za taką możliwością opowiada się także W. Rordorf, ale podkreśla, że pozostaje to w sferze przypuszczeń, W. RORDORF, *Die Mahlgebete in Didache...*, s. 242.

zwłaszcza ów brak w *Listach* Ignacego i w *Didache*. Teksty te bowiem poświęcają relatywnie dużo uwagi Eucharystii. Sam brak nie przesądza o zupełniej nieobecności tego motywu. Wskazuje jednak, że z pewnością pamiątka – *anamnesis* – nie była dla tych Ojców konstytutywnym elementem refleksji eucharystycznej.

A zatem możemy stwierdzić, że w pierwszych pokoleniach chrześcijan pojmowanie Eucharystii jako chrześcijańskiej Paschy oraz jako pamiątki – *anamnesis* – było właściwie nieobecne, a przynajmniej bardzo słabo rozwinięte.

2.2.3. Eucharystia a męka Jezusa u Ojców Apostolskich

O ile u Ojców Apostolskich odniesienia paschalne Eucharystii właściwie się nie pojawiają, to znajdujemy tam istotne powiązania Eucharystii i męki Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim obecne są one u św. Ignacego.

Święty Ignacy wielokrotnie mówi o Ciele i Krwi Jezusa, zwłaszcza w kontekście męczeństwa chrześcijan. Pisze do Trallan: „stańcie się nowym stworzeniem w wierze, która jest Ciałem Pana, i w miłości, która jest Krwią Jezusa Chrystusa”¹⁰⁶. To zjednoczenie w pełni dokona się po śmierci. W swoim *Liście do Rzymian* Ignacy wyraża najgłębsze pragnienie męczeństwa, które jest „naśladowaniem męki mojego Boga”¹⁰⁷. Ta śmierć męczeńska, której pragnie Ignacy, jest przez niego opisana jako przyjmowanie Eucharystii: „Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną”¹⁰⁸.

Ignacy wskazuje, że Ciało i Krew Jezusa streszczają w sobie całość życia chrześcijanina. Celem jego życia jest osiągnięcie jak najpełniejszego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Listy Ignacego przeniknięte są gorącą tęsknotą za ostatecznym zjednoczeniem się z Jezusem. Ciało i Krew Jezusa są widomymi znakami tego zjednoczenia już tu, na ziemi. Ignacy więc dostrzega ścisły związek, jaki zachodzi między męczeńską śmiercią Jezusa, męczeństwem Jego wyznaw-

¹⁰⁶ Trall 8,1.

¹⁰⁷ Rz 6,3.

¹⁰⁸ Rz 6–7.

ców i Eucharystią. Pojmuje on swoje męczeństwo jako „naśladowanie męki swojego Boga” i jako ostateczne wypełnienie tego, co dokonuje się w każdej Eucharystii: cielesne zjednoczenie z Jezusem.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na kolejność powiązań, jakie występują u Ignacego.

Otóż spojrzenie Ignacego na bliskie już męczeństwo i refleksja nad znaczeniem męczeńskiej śmierci chrześcijan prowadzi go najpierw do porównania tej śmierci męczeńskiej ze śmiercią Jezusa – dopiero przez swoją śmierć Ignacy zjednoczy się w pełni z ukochanym Jezusem. W tej właśnie perspektywie najwyraźniej dostrzega, że jego śmierć jest ofiarą złożoną Bogu na wzór ofiary Jezusa. Poprzez męczeństwo Ignacy stanie się „pszenicą Bożą, a zmielony zwierzęcy mi zębami, okaże się czystym chlebem Bożym”¹⁰⁹. Czyli przez męczeńską śmierć zostanie złożony w ofierze tak, jak do tej pory jako biskup składał chleb w ofierze eucharystycznej – i ten chleb stawał się czystym chlebem Bożym. Spoglądając z perspektywy męczeństwa jako ofiary ze swego życia składanej Bogu – Ignacy również Eucharystię przedstawia jako ofiarę składaną Bogu.

Takie wskazanie na analogię między męczeńską śmiercią Jezusa a męczeństwem Ignacego i następnie przeniesienie tej analogii na Eucharystię można już potraktować jako załączek teologii, która przedstawia kapłana sprawującego Eucharystię jako *alter Christus*.

Świadectwem recepcji i przenikania do praktyki liturgicznej w Kościołach małoazjatyckich takiego pojmowania Eucharystii jest modlitwa, którą przekazuje nam utwór pt. *Męczeństwo św. Polikarpa*. Jest to modlitwa, jaką miał wypowiedzieć Polikarp tuż przed śmiercią męczeńską. Znajdują się tam słowa:

Błogosławię Cię, Boże, że uznałeś mnie godnym tego dnia i tej godziny, kiedy to zaliczony do Twoich męczenników, dostępuję udziału w kielichu Twego Chrystusa, abym mógł zmartwychwstać na życie wieczne duszy i ciała w nieskazitelności Ducha Świętego. Obym razem z nimi został dziś przez Ciebie przyjęty jako ofiara tłusta i Tobie miła, tak, jak ją sam przygotowałeś, z góry objawiłeś i wypełniłeś Ty, Bóg prawdziwy i nie znający kłamstwa. Dlatego też za wszystko Cię chwale, błogosła-

¹⁰⁹ Rz 4,1.

wię, wielbię przez Arcykapłana wiecznego i niebieskiego, Jezusa Chrystusa, Twego Syna umiłowanego, przez którego Tobie razem z nim i z Duchem Świętym chwała i teraz, i przez przyszłe wieki. Amen¹¹⁰.

Przyjmuje się, że mamy tu do czynienia z echem modlitwy eucharystycznej używanej w Kościele smyrneńskim¹¹¹. W tekście pojawia się przede wszystkim określenie męczeństwa jako „udziału w kielichu Chrystusa”. Następnie jest mowa o ofierze, jaką sam Bóg przygotował. Są to motywy nawiązujące do Ostatniej Wieczery i męki Jezusa. Takie motywy pojawiające się w modlitwie eucharystycznej wyraźnie wskazują, że pod koniec II w. w Azji Mniejszej celebrowanie eucharysty było przeżywane jako celebrowanie męki Jezusa.

Przykłady św. Ignacego i św. Polikarpa świadczą, że chrześcijanie małoazjatyccy postrzegali męczeńską śmierć jako ostateczne spełnienie Eucharystii – wejście w pełną wspólnotę z Jezusem. W ten sposób bliska i realna możliwość śmierci męczeńskiej przyczynia się do głębszego zrozumienia związku Eucharystii z męczeńską śmiercią Jezusa.

2.2.4. *List Apostołów*

Jednym z najwcześniejszych pozabiblijnych tekstów, w których Eucharystia jest nazywana Paschą, jest judeochrześcijański apokryf – *Epistula Apostolorum*, czyli *List Apostołów*. Powstał on około połowy II w.¹¹² w Azji Mniejszej lub w Egipcie. Został napisany po grecku, jego oryginał nie zachował się. Istnieją tłumaczenia koptyjskie (niekompletne), etiopskie oraz fragmenty w tłumaczeniu łacińskim. Przy czym wersja koptyjska pochodzi bezpośrednio z oryginału greckiego, wersja etiopska powstała z przekładu arabskiego, co do którego nie ma pewności, czy opierał się na oryginale greckim, czy na przekładzie koptyjskim. Na tych trzech wersjach została oparta edycja kry-

¹¹⁰ *Męczeństwo św. Polikarpa* 14,2.

¹¹¹ Zob. N. M. DENIS-BOULET, *Notion générales sur la Messe*, w: *L'Eglise en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, s. 260–280.

¹¹² C. Schmidt i Erbetta określają datę powstania listu w latach między 160 a 170 r., A. Erhard w latach między 130 a 140 r. Zob. J. QUASTEN, *Patrologia...*, s. 137 oraz *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, *Ewangelie Apokryficzne*, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1980, s. 520–521.

tyczna C. Schmidta wydana w 1919 r.¹¹³ Choć tytuł pisma wskazuje na formę listu, nie jest to list, ale traktat. Wprawdzie początek zachowuje formę listu. Potem tekst upodabnia się coraz bardziej do apokalipsy. Tekst *Listu* w swojej zasadniczej części oparty jest na objawieniach, jakich Jezus udzielał uczniom po swoim zmartwychwstaniu. Wstęp zawiera wyznanie wiary w Chrystusa i wykaz Jego cudów. Zakończenie opisuje wniebowstąpienie. W treści widać wpływy teologii Janowej. Poza tym autor wykorzystuje *Apokalipsę Piotra*, *List Barnaby* i *Pasterza Hermasa*.

Teologia *Listu* podkreśla bardzo mocno zarówno realność człowieczeństwa Jezusa, jak i Jego pełną boskość. Podkreślanie realności wcielenia oraz zmartwychwstania ciała nosi wyraźny charakter antygnostycki. *List* skierowany był bowiem przeciw gnozie judeochrześcijańskiej reprezentowanej przez Szymona i Cerynta. Podkreśla więc jedność Starego i Nowego Testamentu, gdyż jak stwierdza, oba Testamenty mówią o Jezusie. Chrystologia oparta jest na Janowym schemacie: „Słowo stało się ciałem”.

Rozdział 15 zawiera bardzo interesujący tekst dotyczący Eucharystii. Zachował się w dwóch wersjach, etiopskiej i koptyjskiej. Tekst ten to druga część mowy, jaką Jezus wygłasza do swoich uczniów podczas spotkania z nimi wkrótce po swoim zmartwychwstaniu:

Tekst koptyjski:

„Wy sprawujcie pamiątkę mojej śmierci, ilekroć nastanie czas Paschy. Jednego więc z was, wtrąca do więzienia z powodu mego imienia. Będzie on się smucił i trapił, że urządziliście Paschę, kiedy on przebywa w więzieniu i jest z dala. Smucić się będzie, że nie mógł sprawować Paschy razem z wami. Ja pošlę bowiem mą moc w postaci anioła Gabriela i otworzą się drzwi więzienia. On wyjdzie, przyj-

Tekst etiopski:

„Wy zaś sprawujcie pamiątkę mojej męki, to jest Paschę. Wtedy jednego spośród was, tych, którzy stoją przy mnie, wtrąca do więzienia z powodu mojego imienia; będzie się smucił bardzo i trapił, że, gdy wy sprawujecie Paschę, on, będąc w więzieniu z wami (jej) nie sprawuje. I ześlę moją moc w postaci mojego anioła, otworzą się drzwi więzienia i (uwięziony) przyjdzie

¹¹³ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinem Jüngern*, Leipzig 1919, TU 43 (repr.: Hildesheim 1967), tekst etiopski opracowany przez I. WAJNBERG, tekst koptyjski.

dzie do was, spędzi noc czuwając z wami (i) pozostanie przy was aż kogut zapieje. Jeśli zaś kiedykolwiek powtórzycie wspomnienie tego, co wydarzyło się ze mną, i moją miłością (to) znowu wtrąca go do więzienia na świadectwo. A gdy on wyjdzie stamtąd, (będzie) głosił o tym, co przekazałem wam”. Rzekliśmy Mu: „Panie, czy nie zachodzi potrzeba, abyśmy znowu ujęli kielich i pili?” Rzekł nam: „Tak, trzeba (tak czynić) aż do dnia, w którym przyjdę z tymi, co umarli za mnie”.

do was, aby czuwać i odpocząć z wami; gdy zaś zapieje kogut i gdy spełnicie moją agapę i moją pamiątkę, wezmą go znowu i wtrąca go do więzienia na świadectwo, aż do czasu gdy wyjdzie, aby głosić (Ewangelię), jak wam kazałem”. Powiedzieliśmy Mu: „Panie, czy to nie Ty dokonałeś picia Paschy, czy my także mamy to czynić?” Rzekł nam: „Tak, aż do czasu, gdy przyjdę od Ojca z moimi ranami”¹¹⁴.

Określenia Eucharystii, występujące z przytoczonym tekście, to przede wszystkim: Pascha, pamiątka śmierci Jezusa, sprawowanie pamiątki, wznoszenie i picie kielicha. Jak się okazuje, wszystkie te pojęcia pochodzą z Ewangelii lub listów Pawłowych i są użyte w bardzo podobnych kontekstach jak w Nowym Testamencie. A mianowicie: „wspominanie śmierci Jezusa” – 1 Kor 11,26; „wypełnić Paschę” – Mt 26,17–18; Mk 14,12; Łk 24,14–16; „wypełnianie pamiątki” – Łk 22,20; „konieczne aż, do dnia w którym przyjdę” – Mt 26,2; Mk 14,25.

W wersji koptyskiej jest mowa o sprawowaniu pamiątki śmierci Jezusa „ilekroć nastanie czas Paschy”. Znaczyłoby to, że autor tekstu mówi o świętowaniu pamiątki śmierci Chrystusa raz do roku, tak jak raz do roku Żydzi obchodzili swoją Paschę. Jest to oczywiście świadectwem, iż autor listu był świadomy bezpośredniego związku ofiary Chrystusa z Paschą, związku tak mocno podkreślanego przez Jana Ewangelistę, jednakże wskazuje na fakt zupełnego rozmijanienia się z powszechną praktyką chrześcijańską w II w. – sprawowania Eucharystii w każdą niedzielę. Zresztą późniejsza wersja, etiopska, już podaje ten tekst w formie o wiele bardziej ogólnej, bez odniesień czasowych.

¹¹⁴ Wersja koptyska: tłum. A. Dembska, W. Myszor; wersja etiopska: tłum. S. Kur, obie wersje w: *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 520 n. Tamże znajduje się bogata bibliografia dotycząca *Listu Apostołów*, s. 696–698.

Jeżeli wziąć pod uwagę, że *List* jest skierowany przeciw gnozie judaistycznej, można przypuszczać, że autor chce wskazać, iż żydowskie święto Paschy zostało zastąpione przez nową Paschę – obrzęd ustanowiony przez Jezusa Chrystusa.

Poza tym, w wersji etiopskiej pojawia się jeszcze użyty wyraz *agapa* w takim sensie, jaki znajdujemy w *Liście św. Judy Apostoła* (Jud 12) czy u Ignacego, czyli jako oznaczenie braterskiej uczty miłości sprawowanej wraz z Eucharystią lub osobno: „gdy [...] zapieje kogut i gdy spełnicie moją agapę i moją pamiątkę”¹¹⁵.

Całość tekstu wskazuje na nierozwiniętą teologię Eucharystii, opartą jedynie na lekturze tekstów biblijnych i raczej nie wypływającą z żywej refleksji nad aktualną praktyką celebrowania liturgii. Wszak np. w o wiele wcześniejszych *Listach* Ignacego znajdujemy dużo więcej śladów rozwoju słownictwa związanego niewątpliwie z eucharystycznym życiem gmin.

W tekście *Listu* nie znajdujemy żadnego uzasadnienia nakazu Jezusowego poza autorytetem Mistrza: Apostołowie mają „pić kielich” aż do dnia, w którym Jezus powróci, tylko dlatego, że On tak nakazał. Nie pojawia się więc, powszechny w tym czasie, motyw pokarmu na życie wieczne czy inny, który by uzasadniał ten nakaz albo wskazywał na owoce sprawowania obrzędu.

Natomiast bardzo ciekawe jest użycie pojęcia „pascha”. Jest to, jak już było wspomniane, prawdopodobnie najwcześniejsze, poza Nowym Testamentem, użycie tego pojęcia w odniesieniu do Eucharystii. Takie zastosowanie pojęcia „pascha” paradoksalnie wskazuje również na nierozwiniętą teologię, niewolniczo trzymającą się sformułowań nowotestamentalnych. Jak bowiem można to zaobserwować u Klemensa, Ignacego i innych wczesnych Ojców, praktyka sprawowania Eucharystii nie sprzyjała pamięci o pierwotnym kontekście paschalnym Ostatniej Wieczerzy. Wręcz przeciwnie – pojmowanie Eucharystii jako Pas-

¹¹⁵ Włoska edycja podręcznika J. Quastena, która podaje tłumaczenie na podstawie edycji C. Schmidta, opartej na trzech wersjach: koptyjskiej, etiopskiej i łacińskiej, umieszcza tam wyrażenie *agapa*: „quando avrete compiuto il memoriale che si fa di me, e l’agape...”. J. Quasten stwierdza na tej podstawie, że tekst *Listu* świadczy, że istniało wtedy jeszcze wspólne celebrowanie Eucharystii i agapy. Jednakże ponieważ wyrazu *agapa* brak w tekście koptyjskim, najwcześniejszym, trudno tu cokolwiek pewnego wnioskować.

chy jest zupełnie nieobecne u Ojców Apostolskich i żaden z nich nie stosuje tego pojęcia w odniesieniu do Eucharystii.

Do podobnych wniosków prowadzi obserwacja użytego w *Liście* pojęcia „agapa”. Ponieważ inne świadectwa wskazują, że w czasie, kiedy powstawał *List*, praktyka agap połączonych z Eucharystią w większości kościołów już zanikła, również i to świadectwo wskazuje raczej na nawiązanie do słownictwa nowotestamentalnego niż na odwołanie się do żywej praktyki gminy chrześcijańskiej. Choć to sformułowanie może być także uznane za dodatkową wskazówkę, że *List* został napisany w Egipcie: tam bowiem praktyka agap połączonych z Eucharystią przetrwała o wiele dłużej.

Epistula Apostolorum stanowi przykład podejścia do Eucharystii zupełnie różnego od tego, jakie znajdujemy we wszystkich pozostałych świadectwach z tego okresu. Z jednej strony, użyte są tu pojęcia nowotestamentalne, jakich nie spotykamy w innych tekstach z tego okresu: a więc Eucharystię nazywa się tu Paschą i pamiątką, z drugiej strony, brak jest w *Liście* jakichkolwiek pojęć spoza Nowego Testamentu.

Możliwym wytłumaczeniem takiej odmienności jest przypuszczenie, że jest to rzadki, jeżeli nie jedyny w II w., przykład refleksji eucharystycznej, która jest włączona w polemikę dogmatyczną, a nie jest bezpośrednio zakorzeniona w praktyce liturgicznej gmin.

Możliwe jest również, iż mamy do czynienia ze świadectwem praktyki eucharystycznej jakiejś odosobnionej gminy judeochrześcijańskiej, prawdopodobnie egipskiej, która przy braku szerszych kontaktów z innymi gminami, bardzo literalnie odczytywała nowotestamentalne teksty dotyczące Eucharystii.

2.2.5. Meliton z Sardes

Meliton z Sardes działał w połowie II w. Prawdopodobnie był biskupem miasta Sardes w Azji Mniejszej. Był on kwartodecymaniem. Wiemy to m.in. od Euzebiusza z Cezarei¹¹⁶, który daje obszerne wyjaśnienie odnośnie do sporu o datę świętowania Paschy. Píše on, że „Kościoły Azji sądziły, że święto Paschy Zbawicielowej należy

¹¹⁶ HE 5,24,5.

obchodzić czternastego dnia księżyca, kiedy Żydzi mieli rozkaz ofiarowania baranka, i że w każdym razie tego dnia, bez względu na to, jaki by to był dzień w tygodniu, należy zakończyć posty”. Inne natomiast Kościoły uważały, „że nie godzi się kończyć postów żadnego innego dnia, jak tylko w dniu zmartwychwstania Zbawiciela naszego”¹¹⁷. Polikrates, w imieniu biskupów Azji, w liście napisanym do Wiktora, biskupa Rzymu, broni obyczaju świętowania Paschy czternastego dnia Nisan. W liście tym, oprócz powołania się na starożytność obyczaju i zachowywanie go przez apostołów Filipa, Jana oraz wielu męczenników, pisze:

„My tego dnia nie święcimy lekkomyślnie; nic nie dodajemy i nic nie ujmujemy. [...] Ci wszyscy przestrzegali czternastego dnia Paschy, według Ewangelii, [...] zawsze moi krewni ten dzień święcili, którego się naród wstrzymywał od kwasu”¹¹⁸.

Żydzi mieli od dawna ustalony rytm tygodnia siedmiodniowego, którego ostatnim dniem był szabat. Był on według prawa Mojżeszowego świętowany jako dzień odpoczynku na pamiątkę i wzór Bożego odpoczynku po dokonaniu dzieła stworzenia. Natomiast doroczne święto Paschy, było obchodzone zawsze dnia 14 Nisan niezależnie od tego, w jaki to wypadło dzień tygodnia. Jezus został ukrzyżowany w piątek, czyli dzień przed szabatem. Według Ewangelii św. Jana (J 19,31) było to także w wieczór rozpoczynający święto Paschy, które w tamtym roku wypadało właśnie w szabat. Według zaś chronologii synoptyków Jezus spożył Paschę w tym samym dniu co Żydzi, a ukrzyżowany został następnego dnia¹¹⁹.

¹¹⁷ HE 5,23.

¹¹⁸ HE 5,24 *passim*. W sprawie kontrowersji paschalnej patrz także: J. GLIŚCIŃSKI, *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschlana do czasów Soboru Nicejskiego* (325), „Saeculum Christianum” 1 (1994), s. 43–54.

¹¹⁹ Ta różnica w opisach ewangelicznych jest komentowana na wiele różnych sposobów (patrz wyżej, s. 149). Związana z tym jest dyskusja wokół daty świętowania Paschy przez kwartodecyman: w nocy z 13 na 14 Nisan czy o dzień później – w nocy z 14 na 15 Nisan. Została ona przedstawiona obszernie przez R. CANTALAMESSE, *Pascha...*, s. 140–148. W naszych rozważaniach ta dyskusja nie jest istotna, ponieważ w obu przypadkach założenie teologiczne jest to samo: Pascha chrześcijańska to świętowanie momentu śmierci Jezusa.

Kwartodecymanie, wedle przytoczonego świadectwa Euzebiusza, celebrowali Paschę według kalendarza żydowskiego, a zatem dokładnie 14 Nisan, niezależnie od tego, jaki to był dzień tygodnia. Poza to Kościoły chrześcijańskie trzymały się chronologii wynikającej z opisów ewangelicznych, ale świętowały Paschę nie w dzień śmierci Jezusa, lecz w niedzielę, dzień zmartwychwstania. Takie ustalenie czasu świętowania wskazuje, że punkt ciężkości został przeniesiony: nie sama Pascha była ważna, ale fakt zmartwychwstania. To on wyznaczał chronologię.

Ta różnica w punkcie wyjścia ustalenia chronologii odzwierciedla różnicę w sposobie rozumienia święta. Kwartodecymanie odnoszą je do żydowskiej Paschy i ten dzień obchodzą jako dzień śmierci Jezusa, natomiast zwolennicy niedzieli świętują fakt zmartwychwstania Jezusa. Najpełniejszym świadectwem teologii świętowania Paschy przez kwartodecyman jest *Homilia paschalna* Melitona z Sardes. Pochodzi ona z ok. 160–170 r.

2.2.5.1. Pascha żydowska – Pascha chrześcijańska

Osią teologii Paschy chrześcijańskiej, jaką znajdujemy w *Homili* Melitona, jest paralela przedstawiająca Jezusa jako nowego Baranka ofiarnego:

Tak oto nowa i stara, wieczna i przemijająca, zniszczalna i niezniszczalna jest tajemnica Paschy: Stara według Prawa, nowa według Słowa; przemijająca jako figura, wieczna jako łaska; zniszczalna przez zabicie baranka, niezniszczalna przez życie Pana; śmiertelna przez pogrzebanie w ziemi, nieśmiertelna przez powstanie z martwych [...] zniszczalna jest owca, Pan niezniszczalny; zabity jako baranek¹²⁰.

Meliton traktuje Paschę żydowską jako zapowiedź prawdziwego dzieła zbawienia i według tego klucza objaśnia poszczególne elementy tejże Paschy: ofiara z baranka – życie Pana; śmierć baranka – zba-

¹²⁰ HomP 2–4. Por. także nr 6: „zabicie Baranka i uroczystość Paschy, i litera Prawa wypełniły się w Jezusie Chrystusie”, a także nr 8, a zwłaszcza nr 72: „A gdzie został zabity? W środku Jerozolimy” (por. nr 93). Jest to ewidentna aluzja do baranków zabijanych w świątyni.

wienie Pana; krew baranka – Duch Pański; niema owca – Syn nieskazitelny; świątynia na ziemi – Chrystus w niebie¹²¹.

Pascha żydowska była więc tylko modelem, wzorem, który zapowiada rzeczywiste dzieło. Taki model ma wartość jedynie do czasu wykonania dzieła. Gdy dzieło powstanie, model staje się bezużyteczny, „ulega zniszczeniu, jako nieużyteczny, ponieważ przekazał swój obraz temu, co naprawdę istnieje”¹²². W ten sposób Meliton podkreśla, że obecnie żydowska Pascha nie ma już racji bytu. Choć miała znaczenie do czasów Jezusa, straciła je z chwilą, gdy dokonała się prawdziwa Pascha – cierpienie i śmierć Jezusa:

Ongiś bowiem cenna była ofiara z baranka,
a dziś bez wartości, gdyż jest życie Pana,
cenna śmierć baranka,
a dziś bez wartości, gdyż jest Pana zbawienie¹²³.

Całkowicie w zgodzie z duchem tej paraleli Meliton wykorzystuje grecką etymologię słowa „pascha” *pathein*, czyli cierpienie. Píše:

Znacie więc wyjaśnienie zapowiedzi i jej spełnienia. Poznacie również, jak utkana jest tajemnica. Co to jest Pascha? Oto słowo to powstało na podstawie tego, co się wydarzyło. Od *pathein* [doznać cierpienia] pochodzi *paschein* [cierpieć – obchodzić Paschę]. Dowiedzcie się zatem, kim jest ten, kto cierpi, kim ten, kto z cierpiącym współcierpi i dlaczego Pan przyszedł na ziemię: aby przyoblekwszy się w cierpiącego wyniósł go na wyżyny niebieskie¹²⁴.

A zatem Pascha żydowska koncentrowała się na zabiciu baranka, natomiast Pascha chrześcijan jest świętowaniem śmierci prawdziwego Baranka – Jezusa Chrystusa. Ta śmierć jest uwieńczeniem całego planu, jaki Bóg przygotował, aby wyzwolić człowieka z niewoli grzechu.

Jednakże, choć śmierć Jezusa była przewidziana przez Boga – nie zwalnia to Żydów z odpowiedzialności. Meliton szeroko rozwija motyw niewdzięczności Izraela wobec Boga¹²⁵. Kulminacją tej nie-

¹²¹ Por. HomP 44.

¹²² HomP 37.

¹²³ HomP 44.

¹²⁴ HomP 46–47.

¹²⁵ HomP 70–91.

wdzięczności jest zabicie Jezusa w dniu Wielkiego Świąta, święta Paschy. Meliton rozpisuje to na wiele antytez:

I ty radowałeś się przy uczcie, a On głód cierpiał;
ty jadłeś chleb i piłeś wino, a On żółć i ocet;

...

ty śpiewałeś, a On był sądzony;
ty wybijałeś takt, a On był przybijany do krzyża;
ty tańczyłeś, a Jego grzebano¹²⁶.

W tym tekście jest przeprowadzona paralela: Żydzi radują się przy uczcie paschalnej, podczas gdy Jezus umiera na krzyżu. Po szczególne elementy uczty paschalnej są wymienione i zestawione z elementami męki Jezusa. Jak widać, dla Melitona sama uczta paschalna Żydów nie niesie skojarzeń eucharystycznych, ale pasyjne.

Jeżeli więc tekst Melitona jest charakterystyczny dla teologii kwartodecyman, chrześcijańska celebrowanie Paschy jest dla nich celebrowaniem zbawczej śmierci Jezusa, to ta śmierć jest nową Paschą. Meliton w cytowanych powyżej słowach podkreśla mocno, że Chrystus poniósł śmierć w sam dzień Paschy: umierał na krzyżu dokładnie w momencie, gdy kapłani w świątyni jerozolimskiej zabijali baranki na ucztę paschalną, a Żydzi świętowali swoją Paschę¹²⁷.

Meliton w swojej homilii przedstawia rozwiniętą teologię Paschy chrześcijańskiej. Korzystając obficie z typologii, przenosi znaczenie Paschy żydowskiej na teren chrześcijański: wyzwolenie z niewoli egipskiej było tylko zapowiedzią prawdziwego wyzwolenia, jakiego dokonał Jezus Chrystus. Dlatego to chrześcijanie celebrują prawdziwą Paschę. Wszystkie elementy teologii Melitona zarówno data świętowania Paschy, jak i wyłożona przez niego etymologia słowa „pascha” oraz treści zawarte w jego *Homilii* skoncentrowane są więc wokół jednej prawdy: To cierpienie i śmierć Jezusa jest prawdziwą Pas-

¹²⁶ HomP 80.

¹²⁷ Inaczej zostało to przedstawione we wstępie do *Pism paschalnych*, Kraków 1993, s. 6, gdzie łączy się datę obchodzenia paschy przez kwartodecyman z chronologią synoptyków, czyli z dniem Ostatniej Wieczerzy, a nie śmierci Jezusa. W samych tekstach Ojców nie ma jednak tak szczegółowego odwołania się do chronologii. Meliton zaś pisze: „zabiłeś Pana w dniu Wielkiego Świąta” (HomP 79.92), czyli łączy dzień Paschy, „Wielkiego Świąta”, ze śmiercią Jezusa, a nie Ostatnią Wieczerzą.

chę, czyli wyzwoleniem z niewoli grzechu. Chrześcijańska Pascha jest więc świętowaniem tej zbawczej – wyzwolenczej śmierci Jezusa.

W całej *Homilii* Melitona nie pojawia się żadna aluzja do Ostatniej Wieczerzy ani do Eucharystii. Przedstawiając teologię Paschy chrześcijańskiej, nie włącza w nią Eucharystii. Czyli chrześcijańska teologia Paschy w swoich początkach rozwijała się niezależnie od refleksji eucharystycznej¹²⁸.

2.2.5.2. Pascha celebrowana bez Eucharystii?

W *Homilii paschalnej* nie znajdujemy więc żadnego bezpośredniego odniesienia do Eucharystii. Dokładna lektura tego tekstu Melitona nie uprawnia nawet do stwierdzenia z całą pewnością, że celebrowanie Paschy przez kwartodecymian było powiązane z Eucharystią. Zarówno odniesienia chronologiczne do czasu świętowania Paschy, jak i cała teologia homilii są pozbawione jakiegokolwiek odniesienia zarówno do Ostatniej Wieczerzy, jak i do chrześcijańskiej celebracji Eucharystii. Jeżeli dodać do tego powszechnie przyjmowane przesądzenie, że w II w. Eucharystia była sprawowana tylko w nie-

¹²⁸ F. TRISOGLIO w obszernym artykule, *Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi*, „Augustinianum” 28 (1988), s. 151–185, podkreśla, że Meliton tworzy chrześcijańską teologię Paschy. Przy czym nie znajduje w *Homilii* żadnych odniesień do Eucharystii.

Również J. Betz stwierdza, że u Melitona nie ma wyraźnych odniesień do Eucharystii, jednak sugeruje, że zwrot „naznaczył nasze dusze pieczęcią własnego Ducha” (HomP 67) może być aluzją eucharystyczną, J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 39.

Całkiem przeciwnie interpretuje tekst *Homilii* R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 101, 373–378. Stwierdza on, że u Melitona nastąpiło utożsamienie Paschy, Męki Chrystusa i Eucharystii. Przy czym trzeba zauważyć, że Daly omawia razem dwa teksty: *Homilię* Melitona oraz *Homilię paschalną* PseudoHipolita. Ta ostatnia faktycznie przedstawia teologię Paschy łączącą bardzo mocno uctwę paschalną, mękę Jezusa i Eucharystię. R. J. Daly traktuje treści *Homilii* PseudoHipolita jako wspólne z *Homilią* Melitona, jakby nie zauważając, że są to teksty o diametralnie różnej teologii Paschy chrześcijańskiej.

działę¹²⁹, można zaryzykować przypuszczenie, że celebrowanie Paschy przez kwartodecymian nie było celebrowaniem eucharystycznym.

Wprawdzie powszechna jest opinia przeciwna, czyli przekonanie, że u kwartodecymian, podobnie jak w całym Kościele, obchody Paschy były powiązane ze sprawowaniem Eucharystii. Ksiądz M. Starowieyski we wprowadzeniu do tekstu *Homilii* tak rekonstruuje celebrowanie Paschy: „Recytowano tekst zapewne zaraz po odczytaniu odpowiedniego fragmentu *Księgi Wyjścia*, przed agapą i liturgią eucharystyczną, podczas której udzielano »sakramentów paschalnych« – chrztu, bierzmowania i komunii, stąd też aluzje do nich w *Homilii*”¹³⁰. Natomiast R. Cantalamessa uznaje, że podczas Paschy kwartodecymian była sprawowana Eucharystia, ale nie udzielano chrztu¹³¹. Przeświadczenie, że celebrowanie Paschy było celebrowaniem Eucharystii, opiera się na innych świadectwach dotyczących obchodzenia Paschy, np. na świadectwie Justyna. Jednakże oprócz tekstu Melitona nie mamy żadnego bezpośredniego świadectwa kwartodecymian z II w. Tekst Melitona nie mówi zaś nic o Eucharystii ani nie zapowiada jej sprawowania w dalszym ciągu celebrowania, ani co tutaj istotniejsze, nie włącza Eucharystii w jakikolwiek sposób w teologię właśnie świętowanej Paschy chrześcijan. Polikrates w liście do Biskupa Rzymu mówi ogólnie o „święceniu dnia, którego się naród wstrzymywał od kwasu”, Euzebiusz zaś pisze tylko, że w tym dniu kwartodecymianie „kończyli posty”.

R. Cantalamessa, pisząc o obchodach Paschy, powołuje się na *Didaskalia Apostolskie* napisane ok. 240–250 r., w których tak opisane są obrzędy paschalne:

¹²⁹ Por. zwłaszcza znane teksty Justyna poświęcone Eucharystii niedzielnej oraz postanowienia synodów z II w. Euzebiusz pisze: „odbywały się synody i zgromadzenia biskupów, którzy wszyscy jednomyślnie ogłosili listami do wiernych świętą zasadę kościelną, że nigdy, żadnego innego dnia nie należy obchodzić tajemnicy zmartwychwstania Pańskiego, jak tylko w niedzielę, i że tylko tego dnia wolno kończyć posty paschalne” (HE 5,23,2).

¹³⁰ *Pierwsi świadkowie*, s. 302. M. Starowieyski stwierdza, że w *Homilii* są aluzje do tychże sakramentów, lecz nie podaje żadnych odnośników. Lektura *Homilii* nie pozwala na wskazanie jakiegokolwiek tekstu, który byłby bezpośrednim odniesieniem czy to do Eucharystii, czy to do chrztu, czy do bierzmowania.

¹³¹ Tamże, s. 147.

Zbierzcie się razem i spędzajcie całą noc na czuwaniu, modląc się i błagając, z całym szacunkiem i bojaźnią czytając proroków, Ewangelię i Psalmy, na żarliwej modlitwie trwajcie aż do trzeciej godziny w nocy po szabacie i o tej godzinie zakończcie wasz post¹³².

Potem następuje obszerne wyjaśnienie znaczenia postów jako „świadcstwa trzech dni, kiedy Pan cierpiał”. Poprzez posty, jak wyjaśniają *Didaskalia*, łączymy się z Panem w Jego cierpieniu i Jego prześlęganiu za innych. Dopiero dwadzieścia pięć linijek dalej następuje tekst: „następnie złóżcie swoje ofiary. Potem jedzcie i pijcie i bądźcie radośni”¹³³. Powodem owej radości jest oczywiście fakt, że Chrystus zmarłychwstał i dał wierzącym w niego nadzieję zmarłychwstania.

W tekście *Didaskaliów* jako czas świętowania Paschy jest już przyjęta noc z soboty na niedzielę, „noc po szabacie”, ale w samym opisie ciągle jeszcze Eucharystia jest traktowana jako całkowicie osobny obrzęd. Wtedy już była ona celebrowana natychmiast po „zakończeniu postu”, jednakże znamieny jest sam fakt, że po zakończeniu opisu celebracji paschalnej następuje komentarz podsumowujący, a dopiero potem autor przechodzi do omawiania ciągu dalszego – Eucharystii. Jest ona wyraźnie traktowana jako osobny obrzęd.

Tym bardziej więc można przypuszczać, że u kwartodecymian, którzy posty kończyli w innym dniu tygodnia, celebracja Paschy polegała na czuwaniu, modlitwach i lekturze Pisma. Podczas takiej celebracji mogła być odczytywana *Homilia paschalna* Melitona. Natomiast Eucharystia (świętowanie zmarłychwstania Jezusa) mogła być sprawowana dopiero w najbliższą niedzielę.

Niewątpliwie teologia Paschy chrześcijańskiej, jaką przedstawia Meliton, nie uwzględnia Eucharystii i nie przedstawia jej jako Paschy chrześcijańskiej. Prawdopodobne jest natomiast, że kwartodecymianie w II w., tak jak oddzielali obchody Paschy od niedzieli, dnia zmarłychwstania, tak samo nie łączyli obchodów Paschy ze sprawowaniem Eucharystii.

¹³² *Didaskalia* XXI (s. 199, l. 3–7), u R. CANTALEMESSY cytowane jako *Didaskalia* 5,19, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1997, s. 146.

¹³³ *Didaskalia* XXI (s. 199, l. 88 – s. 200, l. 1).

2.2.6. Justyn

Święty Justyn w swoich refleksjach podejmuje również, przede wszystkim w *Dialogu*, problematykę ofiary paschalnej. Pisz:

Tajemnica baranka, którego Bóg rozkazał ofiarować jako Paschę, była obrazem Chrystusa. Jego to krwią wierni jego, wiarą w niego przejęci, namaszczać swe domy, to znaczy samych siebie. Albowiem tworzywo, które w postaci Adama wyszło z rąk Bożych, jak to chyba wszyscy rozumiecie, stało się „domem” technienia Bożego. Że zaś to przykazanie było dane tylko do czasu, w następujący stwierdzam sposób: Nigdzie indziej Bóg nie pozwala ofiarować baranka paschalnego, jak tylko na miejscu, gdzie wzywano imienia Jego aczkolwiek wiedział, że po męce Chrystusowej nastaną dni, kiedy miejsce Jerozolimy wydane będzie nieprzyjaciółom waszym i ustaną wszystkie już zgoła ofiary. A dalej rozkaz, by baranka pieczono w całości, był symbolem męki krzyżowej, którą Chrystus miał wycierpieć. Baranka bowiem przy pieczeniu rozciąga się na kształt krzyża. [...]

Tak samo rzeczy się mają w owymi dwoma podobnymi do siebie kozłami. [...] Były one zapowiedzią dwojakiego przyjścia Chrystusa, a więc i owego pierwszego przyjścia, kiedy to starsi i kapłani ludu waszego wygnali Go jako ofiarę błagalną, wówczas pojмали go i zabili; a potem przyjścia drugiego, kiedy w tej samej Jerozolimie poznać Go, Tego, któregoście znieważyli”¹³⁴.

Pascha jest więc dla Justyna prefiguracją Chrystusa, ale nie nabiera u niego wyraźnego eucharystycznego znaczenia. Ofiara z baranka, który winien być upieczony w całości, jest symbolem męki krzyżowej, a nakaz, by ofiarę tę składano tylko w Jerozolimie, niesie w sobie zapowiedź, że po zburzeniu Jerozolimy ustanie także składanie baranka paschalnego w ofierze. Podobnie ustaną ofiary przebłagalne z dwóch kozłów, o których mówi *Księga Kapłańska* (zob. Kpł 16,15 n.). Były one zapowiedzią podwójnego przyjścia Jezusa: pierwszego, kiedy to kapłani wygnali Jezusa jak kozła ofiarnego, i drugiego, które ma dopiero nastąpić w chwale.

A zatem ofiary krwawe, a zwłaszcza ofiara paschalna, są dla Justyna zapowiedzią Chrystusa, przede wszystkim Jego męki, ale nie są wprost zapowiedzią Eucharystii. Ofiary te, stwierdza Justyn, po męce Jezusa definitywnie ustają, jako że spełniło się to, co zapowiadały.

¹³⁴ Dial 40,1.4.

Jedyną, nieoczywistą aluzją eucharystyczną jest stwierdzenie, że wierni Chrystusa namaszczać Krwią Jego swoje domy, czyli samych siebie. Można tu się dopatrzeć owoców przyjmowania Krwi Pańskiej podczas Eucharystii.

Jednakże nie zmienia to podstawowego schematu odniesień, jakie przyjmuje Justyn: starotestamentalne ofiary pokarmowe były zapowiedzią Eucharystii, natomiast paschalna ofiara z baranka była zapowiedzią męki Jezusa. Justyn nigdzie nie dokonuje bezpośredniego zestawienia ofiar krwawych, w tym ofiary paschalnej i Eucharystii.

2.2.6.1. Eucharystia jako pamiątka Chrystusa

Justyn był jednym z pierwszych Ojców, który podejmuje refleksję nad Eucharystią jako „pamiątką”. Jak wiadomo, w *Apologii* Justyn rozwinął teorię Logosu, który działa w całym stworzeniu. Przyjście Jezusa jest kulminacją oraz pełnią działania i objawienia się Logosu ludziom. Podobnie pojmuje Justyn Eucharystię. Píše:

Otóż Jezus Chrystus, Pan nasz, przykazał go [chleb eucharystyczny] sprawować na pamiątkę męki [w oryg. *eis anamnesin tou pathous*], jaką wycierpiał za ludzi, których dusze zostały oczyszczone z wszelkiego złego. A równocześnie mamy Bogu składać dzięki za to, że dla człowieka stworzył świat ze wszystkim, co się na nim znajduje za to, że nas uwolnił od złego¹³⁵.

Oraz w innym miejscu:

Rzecz jasna, że w tym proroctwie (Iz 33,18–19) mówi również o chlebie, którego sprawowanie przekazał nam nasz Chrystus na pamiątkę swego wcielenia [w oryg. *eis anamnesin tou te somatopoiesasthai autou*] dla tych, co w Niego wierzą, a za których poddał się również cierpieniom. Niemniej mówi też o kielichu, którego sprawowanie wśród modłów eucharystycznych przekazał nam na pamiątkę Krwi swojej [w oryg. *eis anamnesin tou haimatos autou*]¹³⁶.

Chrześcijanie tylko te ofiary stosownie do przyjętej tradycji zanoszą, i to wśród wspomnień przy posiłku, i jedzeniu i picciu, kiedy to na pamiągę przywodzą sobie mękę, którą za nich cierpiał Syn Boży¹³⁷.

¹³⁵ Dial 41,1.

¹³⁶ Dial 70,4.

¹³⁷ Dial 117,3.

Eucharystia jest zatem dla Justyna pamiątką zarówno wcielenia Jezusa, Jego męki, jak i przelanej przez Niego Krwi. Przy czym, jeżeli przypomnimy, że mówiąc o Eucharystii jako pokarmie – Ciele i Krwi Jezusa, Justyn nawiązuje wyłącznie do faktu wcielenia, możemy przyjąć, że Eucharystia przynajmniej w tym samym stopniu jest anamnezą, tzn. przypominaniem z wdzięcznością wcielenia Jezusa, jak i pamiątką Jego męki. Jest także dziękczynieniem za całe dzieło stworzenia i wszelkie dzieła Boże. I jest to jednocześnie spełnianie nakazu Jezusa.

Motyw wdzięcznego wspominania dzieł Bożych pojawia się kilkakrotnie w pismach Justyna:

Chwalimy Go jak tylko możemy słowem modlitwy i dziękczynienia przy wszystkich posiłkach naszych. [...] Jemu zaś należy składać dzięki, ku czci Jego odbywać uroczyste nabożeństwa i hymny nucić za to, że nas stworzył¹³⁸.

Przy czym łatwo zauważyć, że Justyn jako motywy dziękczynienia i uwielbienia wymienia wszelkie dzieła Boże – zarówno dzieło stworzenia, jak i dzieło zbawienia.

Powyżej przytoczone teksty wskazują jednak na pewne rozłożenie akcentów. Otóż Eucharystia jest wprost nazywana pamiątką (*anamnesis*) wcielenia i męki Jezusa. Natomiast jest dziękczynieniem (*eucharistia*) za całe dzieło stworzenia i wyzwolenia człowieka ze zła. Te motywy refleksji eucharystycznej są ściśle związane z poglądami Justyna na temat znaczenia niedzieli.

¹³⁸ Ap I,13,1.2; por. Ap I,67,1. Niewątpliwie „chwalenie Boga przy posiłkach” jest kontynuacją tradycji żydowskich błogosławieństw. Tekst może wskazywać na dwa odrębne obrzędy: co innego „słowo modlitwy i dziękczynienia przy wszystkich posiłkach”, a co innego „uroczyste nabożeństwa”. Natomiast zupełnie wyraźnie na powiązanie Eucharystii i posiłku wskazuje tekst Dial 117,3.

Szczegółowo problematykę formy i kolejności poszczególnych elementów w liturgii analizuje M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft...*, s. 508–509. Jest on zdania, że u Justyna mamy do czynienia ze zgromadzeniami eucharystycznymi, podczas których spożywano także posiłek. Według niego istniały wtedy dwie podstawowe formy zgromadzeń: albo najpierw był posiłek z błogosławieństwami, a potem liturgia słowa i modlitwy, albo posiłek był ostatnim elementem. Kolejność zależała m.in. od wielkości zgromadzenia.

2.2.6.2. Eucharystia a niedziela

Powszechnie znany jest tekst, w którym Justyn przedstawia znaczenie niedzieli, pierwszego dnia tygodnia:

Zgromadzenia zaś nasze dlatego się odbywają w Dniu Słońca, ponieważ to pierwszy dzień, w którym Bóg przetworzył ciemności oraz materię i świat uczynił, ponieważ i Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, tego samego dnia zmartwychwstał¹³⁹.

Niedziela to według Justyna dzień pierwszy i ósmy. Jest ona pierwszym dniem tygodnia i przez to przypomina początek stworzenia, kiedy to Bóg oddzielił światło od ciemności, i jednocześnie jest dniem ósmym, pierwszym dniem nowego stworzenia: dniem wdzięczności za zmartwychwstanie Jezusa i oczekiwania na nowe stworzenie. Justyn obydwu motywów: stworzenia i zmartwychwstania, wymienia jako powody, dla których Eucharystia jest sprawowana właśnie w tym dniu.

Jednakże, choć dla Justyna Eucharystia jest nierozzerwalnie związana z niedzielą, okazuje się, że istnieją pewne różnice w opisie znaczenia niedzieli i znaczenia Eucharystii. Otóż wspólne jest odniesienie do dzieła stworzenia i do osoby Jezusa Chrystusa. Natomiast o ile refleksja nad znaczeniem niedzieli koncentruje się na fakcie zmartwychwstania i nie nawiązuje właściwie do męki Jezusa, to mówiąc o Eucharystii, Justyn nigdzie nie nazywa jej pamiątką zmartwychwstania i koncentruje się raczej na wcieleniu i męce Jezusa.

Dopiero poprzez sam fakt, że Justyn bezpośrednio łączy niedzielę i Eucharystię – to niedziela jest dniem Eucharystii nie przypadkiem, ale świadomie wybranym ze względu na jego znacznie – pozwala więc odnieść do Eucharystii to, co Justyn mówi o niedziel, czyli pamiątkę zmartwychwstania.

Na uwagę zasługuje również pewien kontrast: Justyn szeroko wyjaśnia znaczenie niedzieli jako dnia Eucharystii, natomiast nawet przy opisie Eucharystii połączonej ze chrztem, zupełnie pomija problem znaczenia dla chrześcijan Paschy i powiązanie tego święta z chrztem i Eucharystią. Jest to jeszcze jeden znak, że Justyn właściwie

¹³⁹ Ap I,67, zob. Dial 41,4; Dial 138,1–2.

nie łączył Eucharystii z Paschą, natomiast mówiąc o niej jako o „pamiętce”, łączył ją przede wszystkim z osobą Chrystusa.

Myśl Justyna można więc podsumować następująco: Eucharystia celebrowana w niedzielę jest pamiętką Jezusa sprawowaną w dniu Jego zmartwychwstania, pamiętką Jego wcielenia oraz Jego męki¹⁴⁰. Jest także znakiem naszej wdzięczności Bogu za całe dzieło stworzenia i wyzwolenie ze zła.

2.2.7. Ireneusz: Eucharystia a śmierć Jezusa

Odniesienie Eucharystii do męki i śmierci Jezusa pojawia się u Ireneusza, ale jest podporządkowane jego głównej myśli: dzieło zbawienia jest kontynuacją dzieła stworzenia. Ireneusz pisze, że Jezus „umarł piątego dnia, w wigilię szabatu, co odpowiada szóstemu dniowi stworzenia, w którym człowiek był stworzony i tak dokonał drugiego stworzenia, czyli swojej śmierci”¹⁴¹. Śmierć Jezusa jest więc przedstawiona jako drugie stworzenie.

Nawet tekst z *Listu do Kolosan* o zbawieniu, jakie dokonało się przez Krew Jezusa, Ireneusz komentuje następująco:

Nie ma przecież krwi, jeżeli nie pojawi się z ciała i z pozostałej substancji człowieka, jakim naprawdę stało się Słowo Boże. Zbawił nas swoją krwią, jak mówi Apostoł: „w Nim mamy odkupienie, odpuszczenie grzechów przez krew Jego” (Kol 1,14)¹⁴².

Również ten tekst umieszcza w kontekście podkreślającym prawdziwość, materialność krwi Chrystusa, a nie znaczenie Jego męki. Tak samo komentując tekst z *Pierwszego Listu do Koryntian*: „kielich błogosławieństwa, który błogosławimy czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa” (1 Kor 10,16), Ireneusz wskazuje, że udział w Krwi Jezusa jest nie tyle udziałem w Jego męce, ile w Jego cielesności.

¹⁴⁰ M. Jurjon, jak się wydaje, zawęża myśl Justyna, stwierdzając, że dla Justyna Eucharystia jest pamiętką wyłącznie męki Jezusa, zob. M. JURJON, *Justin*, w: *L'Eucharistie*, s. 85–87.

¹⁴¹ AH V,23,2.

¹⁴² AH V,2,2.

Podkreśla, przeciw gnostykom, że realność cierpienia Jezusa potwierdza realność Jego wcielenia¹⁴³.

Ireneusz nie eksponuje związku Eucharystii i śmierci Jezusa. Jeżeli o nim wspomina, to zawsze jest to podporządkowane najważniejszej dla Ireneusza myśli: Eucharystia jest przedłużeniem Bożego dzieła stworzenia świata, przede wszystkim świata materialnego, oraz jest świadectwem realności wcielenia Jezusa.

Choć Ireneusz jest kontynuatorem teologii małoazjatyckiej, również jeżeli chodzi o Eucharystię¹⁴⁴, konieczność polemiki z gnozą w istotny sposób wpływa na jego refleksję eucharystyczną. W przeciwieństwie do Ignacego bardzo dużo uwagi poświęca Staremu Testamentowi i o wiele przychylniej, np. od Justyna, ocenia wartość ofiar starotestamentalnych. Polemika z gnozą wpływa również na fakt, że dla Ireneusza w Eucharystii o wiele ważniejsze jest potwierdzenie realności wcielenia niż wspomnianie śmierci Jezusa.

2.2.8. Orygenes

2.2.8.1. Pascha i męka

Orygenes wiele uwagi w swoich pismach poświęca najważniejszej pośród ofiar Starego Testamentu – ofierze paschalnej. Przedstawia on ofiarę paschalną, a zwłaszcza składanego w ofierze baranka, przede wszystkim jako zapowiedź Chrystusa, który jak baranek paschalny, został ofiarowany dla zgładzenia grzechów ludu. Dopiero ta ofiara, powiada Orygenes, Chrystus, który jest prawdziwym Barankiem Paschalnym ma w sobie moc zgładzenia wszystkich grzechów¹⁴⁵. Chrystus jest więc wypełnieniem zapowiedzi, jaką był ofiarowany baranek paschalny, to On jest naszym wyzwoleniem z niewo-

¹⁴³ Zob. AH III,18,2.

¹⁴⁴ E. PERETTO w artykule *Tracce di preghiere eucaristiche negli scritti di Ireneo di Lione*, „Augustinianum” 35 (1995), s. 267–280, wskazuje, że w *Adversus haereses* możemy znaleźć niemal cytaty z małoazjatyckich modlitw eucharystycznych. Bezpośrednią zależność podkreśla również J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 38.

¹⁴⁵ Por. HomJoz 2,1; HomLb 24,1.

li grzechu i śmierci. Temat ten został szczegółowo omówiony w piśmie Orygenesa *O święcie Paschy*:

O tym zaś, że do dziś dokonuje się Pascha, że baranek jest składany w ofierze i lud wychodzi z Egiptu, poucza nas Apostoł, stwierdzając: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – praśnych chlebów czystości i prawdy (1 Kor 5,7–8).

Jeżeli Jezus Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha, to ci, którzy ofiarowują Chrystusa, wychodzą z Egiptu, przechodzą przez morze i ujrzą zatopionego Faraona¹⁴⁶.

Można się zapytać, jak Orygenes rozumie słowa „ofiarowywać Chrystusa”? Czy odnosi je do Eucharystii?

W swej homilii *O święcie Paschy* Orygenes bardzo szeroko omawia znaczenie słów Pawła „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha”. Rozwija i obszernie uzasadnia myśl, że Pascha jest prefiguracją Chrystusa, ale nie Jego męki:

Pascha jest obrazem Chrystusa, a nie Jego męki. Naszą powinnością bowiem jest złożyć w ofierze prawdziwego Baranka, jeżeli mamy stać się kapłanami albo mamy być podobni do kapłanów; my powinniśmy upiec i spożyć Jego Ciało. Jeżeli nie dokonało się to podczas męki Zbawiciela, to jest prefiguracją samego Chrystusa, który przez nas zostaje złożony na ofiarę. [...] O tym, że Pascha ma charakter duchowy, a nie zmysłowy mówi sam Pan: „Jeśli nie będziecie spożywać mego Ciała i pić Krwi mojej, nie będziecie mieć życia w sobie”. Czyż więc w sensie materialnym powinniśmy jeść Jego Ciało i pić Jego Krew? Jeżeli jednak Pan mówi to w znaczeniu duchowym to Pascha ma charakter duchowy, a nie zmysłowy.

I spójrzmy, czy z tym, co powiedziano na temat Paschy, zgadzają się wypowiedzi Zbawiciela. Jak tam powiedziano, że kto nie spożył Paschy „zostanie wyłączony spośród owego ludu”, tak i tu prawdziwy Baranek mówi, że kto nie spożył Jego Ciała, ten nie ma życia. Jak tam zabójca nie może tknąć tych, którzy spożyli baranka, tak i teraz ten, kto spożył prawdziwego Baranka, unika Zabójcy¹⁴⁷.

¹⁴⁶ OPas 1,3.

¹⁴⁷ OPas 1,12–15.

Orygenes łączy więc jednoznacznie Paschę z Chrystusem, ale wyklucza powiązanie Paschy z Jego męką. Natomiast z męką Chrystusa łączy wywyższenie węża na pustyni: „jasne jest, że męka rozumiana ma być w związku z prefiguracją węża, a nie w związku z prefiguracją Paschy”¹⁴⁸.

W przytoczonym tekście Orygenes pojawiają się sformułowania: „naszą powinnością jest złożyć w ofierze prawdziwego Baranka” i „my powinniśmy upiec i spożyć Jego Ciało”. Jednakże znając sposób wyrażanie się Orygenes i charakter jego myśli, nie można tych sformułowań odnieść jednoznacznie do Eucharystii. Raczej jest to alegoria całości życia chrześcijanina, nie wykluczająca oczywiście Eucharystii, ale i nie ograniczająca się wyłącznie do niej. W swojej homilii bowiem Orygenes objaśnia Paschę i poszczególne jej elementy w odniesieniu do całego życia chrześcijańskiego, a nie specyficznie w odniesieniu do Eucharystii.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę inne teksty Orygenes, przede wszystkim cytowane już kilkakrotnie fragmenty z homilii o Starym Testamencie (HomJoz 2,1, HomLb 24,1), oraz wszystkie te teksty, w których ofiary Starego Testamentu, zwłaszcza te połączone ze spożywaniem darów ofiarnych, są przedstawiane jako prefiguracja Eucharystii, to możemy przyjąć, że powyżej cytowane teksty odnoszą się również do Eucharystii. Świadczą o tym także słowa:

Podobnie jak tajemnice Paschy sprawowane w Starym Testamencie zostały zniesione przez prawdę Nowego Testamentu, tak samo tajemnice Nowego Testamentu, które mamy obowiązek w podobny sposób sprawować teraz, nie będą już potrzebne w czasie zmartwychwstania¹⁴⁹.

Jeżeli sformułowanie „tajemnice Paschy” odnosi się do obrzędów paschalnych, to przez analogię sformułowania „tajemnice Nowego Testamentu” mogą być odniesione do obrzędów eucharystycznych. Podobnie „składać Chrystusa w ofierze jako Paschę” oznacza dla Orygenes przede wszystkim przyjmować Jego Słowo: „Jego ciałem, kośćmi i krwią są Pisma Boże; jeśli je spożywamy – mamy Chrystusa”¹⁵⁰. Nie wyklucza to jednak odniesienia do obrzędu eucharystycznego.

¹⁴⁸ OPas 14.

¹⁴⁹ OPas 32.

¹⁵⁰ OPas 33, zob. też OPas 26–31.

W rozprawie *O święcie Paschy* nie znajdujemy żadnych konkretnych odniesień do poszczególnych obrzędów liturgicznych czy sprawowania Eucharystii. Jednakże, jak stwierdził wydawca tekstu, nie jest to homilia, tylko traktat, a zatem gatunek stosowany, zwłaszcza przez Orygenes, do wyjaśniania znaczenia tekstu biblijnego¹⁵¹. Orygenes nie zwykł w swoich komentarzach i traktatach stosować bezpośrednich aktualizacji. Dążył zawsze do wyjaśnienia sensu duchowego komentowanego tekstu. Omawia w nim nie obrzęd chrześcijan, ale opisany w *Księdze Wyjścia* obrzęd żydowski, koncentrując się na jego znaczeniu duchowym – czyli w tym wypadku chrystologicznym. Dlatego zapewne odniesienia i aluzje eucharystyczne pozostają bardzo ogólne. Są one jednak wystarczające, aby wydobyć z nich podstawowy zarys analogii, jaką Orygenes przeprowadza między Paschą a Eucharystią.

Według tej analogii: Baranek paschalny jest typem Chrystusa, a ofiara z baranka zapowiada „ofiarowanie Chrystusa”. Nie jest to zapowiedź męki Chrystusa, ale tej ofiary, którą będą składali chrześcijanie. Jest to ofiara duchowa, a nie zmysłowa, czyli cielesna. Chrześcijanie „ofiarują Chrystusa”, gdy sprawują Eucharystię, gdy napełniają się Jego słowem, gdy prowadzą święte życie.

A zatem nie możemy powiedzieć, że dla Orygenes Eucharystia jest powtórzeniem, „pamiętką” męki Chrystusa. Jeżeli w ogóle Eucharystia jest pamiętką, to pamiętką Chrystusa.

2.2.8.2. Uczta Nowego Przymierza

Słowo podczas Eucharystii daje nam siebie za pokarm, a zatem Eucharystia jest ucztą, na którą zostali zaproszeni wierzący. Jednakże nie jest to tylko uczta, posiłek. Orygenes nawiązuje do tego motywu kilkakrotnie i za każdym razem łączy ze sobą dwa elementy: uczyty i przymierza:

Jeśli wstąpisz z Nim [do górnej komnaty], aby świętować Paschę, [Jezus] daje ci kielich Nowego Przymierza, daje ci chleb błogosławieństwa, udziela ci swego Ciała i swojej Krwi¹⁵².

¹⁵¹ Zob. *Pisma paschalne, Wstęp*, s. 9.

¹⁵² HomJer 19,13.

Takie rozumienie jest zgodne z ogólną tendencją myśli Orygenes, który w swojej refleksji nie chce zatrzymywać się na konkretnych faktach z ziemskiego, minionego już życia Jezusa, lecz patrzy raczej na teraźniejszość i przyszłość. Eucharystia jako Uczta Paschalna, a zatem uczta potwierdzająca zawarcie Nowego Przymierza, jest także uczta weselną. Wesele też jest znakiem potwierdzającym zawarcie przymierza, jakim są zaślubiny. I w tym znaczeniu Eucharystia jest zapowiedzią ostatecznego, pełnego zjednoczenia wierzącego ze Słowem:

Każdy kto przychodzi, aby słuchać Słowa Bożego, niechaj posłucha rozkazu Boga: ma przystąpić uświęcony do słuchania słowa, musi wyprać swoje szaty. [...] Nikt nie może słuchać Słowa Bożego, jeśli wpierv nie zostanie uświęcony, to znaczy jeśli nie będzie święty „ciałem i duchem” (1 Kor 7,34) i jeśli nie wypierze swoich szat. Przecież niebawem zasiądzie do uczty weselnej, będzie spożywał Ciało Baranka i pił kielich zbawienia¹⁵³.

A zatem w Eucharystii są nierozdzielnie obecne dwa elementy: jest to uczta, podczas której Słowo – Chrystus karmi nas sobą, i jednocześnie uczta weselna, znak Nowego Przymierza, zapowiedź ostatecznego i nierozzerwalnego zjednoczenia ze Słowem.

Orygenes opisuje więc Eucharystię jako Ucztę Paschalną Nowego Przymierza, przy czym widzi w niej raczej zapowiedź prawdziwej uczty paschalnej, która zostanie dla nas przygotowana w niebie, niż jako wspomnienie tej uczty, jaką Jezus spożył ze swoimi uczniami w ostatni wieczór przed męką

2.2.8.3. Podsumowanie

W swojej refleksji Orygenes najwięcej uwagi poświęca Chrystusowi w Jego boskości. Natomiast konkretne fakty ziemskiego życia Jezusa są dla niego jedynie punktem wyjścia do dalszych rozważań. Są one, można powiedzieć, jakby warstwą literalną. Orygenes nie odnosi Eucharystii do żadnych poszczególnych chwil ziemskiego życia Jezusa. Szczególnie znamienne jest, że przywiązuje on małe znaczenie do połączenia Eucharystii z męką Jezusa. Nie wskazuje również na Eucharystię jako na pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa. Eucharystia to przede wszystkim aktualne działanie Słowa. Nawet jeżeli

¹⁵³ HomWj 11,7.

Orygenes cytuje słowa Jezusa „to czyńcie na moją pamiątkę”, to owa „pamiątka” nie jest przypominaniem poszczególnych faktów z życia Zbawiciela, ale raczej „uobecnieniem”, żywą obecnością Jezusa w Eucharystii. Orygenes jest także w swojej refleksji zwrócony o wiele bardziej ku przyszłości niż ku przeszłości. Nawet odwołując się do Paschy, wskazuje przede wszystkim na przyszłość, na ostateczną ucztę paschalną, do której zasiądziemy razem z Panem¹⁵⁴.

2.2.9. Podsumowanie

Powyższe przedstawienie tekstów Ojców pokazuje wyraźnie, że w pierwszych dwustu latach rozwoju chrześcijaństwa Eucharystia była dość słabo powiązana z Paschą. Pomimo jednoznacznie paschalnego kontekstu ustanowienia Eucharystii, powiązanie jej z Paschą natychmiast zanika w gminach chrześcijańskich i przez następne pokolenia w niewielkim tylko stopniu wpływa na rozwój refleksji eucharystycznej.

Natomiast Kościół od samego początku swego istnienia każdego roku wspomina zbawcze wydarzenia: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Wydarzenia te są świętowane jako chrześcijańska Pascha. U Ojców pojawia się obszerna refleksja nad chrześcijańskim znaczeniem Paschy, która jest świętowaniem zbawienia, jakie przyniósł Jezus Chrystus. Jednakże refleksja paschalna jest prowadzona w zasadzie niezależnie od refleksji eucharystycznej. Bliższych powiązań Paschy i Eucharystii można dopatrzeć się dopiero u Orygenesusa.

Ojcowie Apostolscy nie podkreślają także, że Eucharystia jest pamiątką. Dopiero św. Justyn rozwija ten motyw. Pokazuje, że Eucharystia to pamiątka Jezusa: Jego wcielenia, męki i śmierci. Po Justynie refleksja na temat Eucharystii jako pamiątki jest już stale obec-

¹⁵⁴ L. LIES podkreśla, że Orygenes zwraca więcej uwagi na aspekt eschatologiczny niż na wspomnienie (anamnezę) wcielenia, *Wort und Eucharistie...*, s. 342. Podobne wnioski znajdujemy u A. Gerkena, który przedstawiając teologię Eucharystii u Ojców greckich, pisze, że odnoszą oni do Eucharystii grecki sposób myślenia, czyli platoński schemat pierwowzoru i obrazu: świat materialny jest obrazem, odbiciem doskonałego wzoru. Przy czym ten schemat można powiedzieć „kosmiczny” Ojcowie odnoszą do wydarzeń historycznych: dokonane w historii zbawcze wydarzenia są prawozorem, a sprawowana Eucharystia – obrazem, A. GERKEN, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 68.

na. Jednakże każdy z Ojców podkreśla inne aspekty *anamnesis*. Ire-neusz wskazuje przede wszystkim na związek Eucharystii z wciele-niem Jezusa. Orygenes, wykluczając powiązanie Paschy z cierpie-niem Jezusa, pośrednio także umniejsza związek Eucharystii z męką i śmiercią Jezusa, natomiast kładzie nacisk na Jego aktualną obecność.

Osobnym przypadkiem jest *List Apostolów*, w którym Eucharystia jest wprost przedstawiona jako Pascha i pamiątka śmierci Jezusa. Obecna w *Liście* refleksja eucharystyczna wyraźnie odbiega od głów-nego nurtu rozwoju tejże refleksji w II w.

2.3. Eucharystia a ofiary hellenistyczne

Ofiary były jednym z najbardziej charakterystycznych przeja-wów kultu w wierzeniach społeczności Cesarstwa Rzymskiego. „Pogaństwo było religią świąt. Kult nie był niczym innym jak świętem, które podobało się bogom, skoro znajdowali w nim taką samą przy-jemność jak ludzie. [...] Podstawowym aktem kultu, jak wiadomo, była ofiara i uczestniczano w niej w wielkim skupieniu. Ale nie nale-ży zapominać, że w greckim czy łacińskim tekście słowo »ofiara« im-plikuje zawsze słowo »biesiada«. Po każdej ofierze następował posi-łek, podczas którego zjadano zabite zwierzę”¹⁵⁵. Taka charakterystyka znakomicie opisuje środowisko, w jakim wzrastali nieżydowscy mieszkańcy Cesarstwa Rzymskiego, którzy nawracali się na chrześci-jaństwo. Nic więc dziwnego, że nie dało się uniknąć pytania o wza-jemne odniesienie Eucharystii i ofiar pogańskich. Jako pierwszy z tym problemem zetknął się św. Paweł w Koryncie¹⁵⁶. Jak zobaczymy, większość Ojców greckich podejmowała ten temat.

2.3.1. Ojcowie Apostolscy

Ojcowie Apostolscy są bezpośrednimi kontynuatorami tradycji nowotestamentalnej. Jednocześnie żyją w gminach chrześcijańskich poddawanych przemożnemu wpływowi środowiska hellenistycznego.

¹⁵⁵ *Historia życia prywatnego*, t. 1, *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*. red. P. ARIÈS, G. DUBY, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 187–189.

¹⁵⁶ Patrz s. 113.

2.3.1.1. Ignacy Antiocheński

Ignacy Antiocheński nigdy nie nazywa wprost Eucharystii ofiarą. Natomiast wielokrotnie pojawiają się u niego w odniesieniu do Eucharystii wyrażenia „ołtarz” i „świątynia”. Ignacy pisze do Efezjan: „Niechaj nikt nie błądzi: ten, kto nie jest przy ołtarzu, sam pozbawia się chleba bożego”¹⁵⁷ oraz do Filadelfian: „Starajcie się uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup [...]”¹⁵⁸.

Ołtarz – *thusiasterion*, czyli miejsce składania ofiar, jest wyrażeniem ze słownictwa greckiego. Występuje także często w Nowym Testamencie jako miejsce, na którym są składane Bogu ofiary i dary (np. Mt 5,23). W Nowym Testamencie to pojęcie nie jest nigdy łączone z Eucharystią.

Tak samo świątynia¹⁵⁹ (*naos*) jest wyrażeniem określającym i w świecie greckim, i w Biblii budynek, gdzie oddaje się cześć Bogu. W Nowym Testamencie wyraz „świątynia” oznacza najczęściej świątynię w Jerozolimie, np. w *Dziejach Apostolskich* czytamy: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2,46). W tekście tym pojawia się rozróżnienie – chrześcijanie gromadzą się na modlitwy w świątyni, natomiast łamanie chleba sprawują „po domach”. U św. Jana jest mowa o Ciele Chrystusa jako świątyni (zob. J 2,19.21), natomiast u św. Pawła wielokrotnie pojawia się to pojęcie w odniesieniu do wierzących i Kościoła – wspólnoty wierzących¹⁶⁰.

Ignacy rozciąga użycie pojęć „świątynia” i „ołtarz” również na kontekst eucharystyczny: nazywa świątynią¹⁶¹ lub ołtarzem¹⁶² Ko-

¹⁵⁷ Ef 5,2. W oryginale: $\tau\mu\iota\eta\ \mu\epsilon\ \tau\iota\ \tau\eta\ \tau\mu\eta\ \tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\iota\sigma\tau\eta\rho\ \dots\ \omicron\upsilon$. W *Pierwszej świadectwie* przetłumaczono: „ten, kto nie jest wewnątrz sanktuarium”.

¹⁵⁸ Filad 4,1, por także: Magn 7,2; Trall 7,2; Rz 2,2.

¹⁵⁹ Magn 7,2.

¹⁶⁰ Por. 1 Kor 3,16.17; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,21.

¹⁶¹ Magn 7,2.

¹⁶² Magn 7,2; Ef 5,2; Trall 7,2.

ściół, wspólnotę wierzących zgromadzoną na Eucharystii, oraz pisze, że jedna Eucharystia to jeden ołtarz¹⁶³.

Ignacy, używając pojęć „ołtarz” i „świątynia”, stosuje słownictwo nowotestamentalne, przede wszystkim Pawłowe, o ile chodzi o odniesienie tych określeń do Kościoła i wspólnoty wierzących. Za św. Pawłem Ignacy pojmuje więc Kościół jako „świątynię Boga”, a nawet jako „ołtarz” – miejsce składania ofiar, a życie chrześcijanina jako ofiarę składaną w tej świątyni i na tym ołtarzu. Ta wizja najpełniej dochodzi do głosu, gdy Ignacy pisze o czekającym go męczeństwie¹⁶⁴. Natomiast odniesienie tego słownictwa do Eucharystii nie znajduje już oparcia w Nowym Testamencie, Ignacy, stosując je, umieszcza Eucharystię w ogólnym kontekście religijnym i ofiarniczym, traktuje ją jako ofiarny akt kultu Bożego.

O ile pisząc o Eucharystii jako pokarmie, Ignacy mówi przede wszystkim o chlebie, o tyle w przytoczonych powyżej tekstach jest mowa o Krwi i kielichu. A zatem mocniej podkreślony jest ofiarniczy aspekt Eucharystii. Również czekające go męczeństwo opisuje jako ofiarę składaną Bogu na wzór ofiary eucharystycznej¹⁶⁵.

W związku z przedstawianiem przez Ignacego czekającego go męczeństwa jako ofiary, A. Brent¹⁶⁶ rozwija ciekawą analogię. Stwierdza, że Ignacy pojmował swoją śmierć męczeńską na wzór celebrowanych w Cesarstwie Rzymskim misterii, których uczestnicy stawali się *mimetai* – naśladowcami cierpiących bogów. Rzymska wspólnota chrześcijan, którą Ignacy zachęca do zgromadzenia się na arenie¹⁶⁷, byłaby paralelna do zgromadzenia widzów – uczestników misterium wokół pogańskiego *thusiasterion hetoimon*. Mają oni śpiewać jako chór przy ofierze¹⁶⁸, na wzór chóru przy Eucharystii, pod-

¹⁶³ Filad 4,1.

¹⁶⁴ Bardzo mocno tę zależność Ignacego od Pawła podkreśla R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 318–320.

¹⁶⁵ Rz 2,2; 4,2. Patrz s. 155.

¹⁶⁶ A. BRENT, *Ignatius of Antioch and the Imperial Cult*, VigChr 52 (1998), s. 30–58.

¹⁶⁷ Rz 2,2.

¹⁶⁸ Ef 4,1–2.

czas gdy biskup przez swoje męczeństwo staje się *mimetes* cierpiącego Boga.

2.3.1.2. Homilia z II w. zwana dawniej

Drugim listem do Koryntian św. Klemensa

Homilia, zwana dawniej *Drugim listem do Koryntian św. Klemensa*, pochodzi z pierwszej połowy II w. Trudno określić, gdzie została napisana, jednak najbardziej prawdopodobne wydaje się, że powstała w Koryncie i tam została wkrótce dołączona do *Listu św. Klemensa*. Tekst ten jest nazwany homilią, bo jest w nim wyraźnie zaznaczone, że był czytany po lekturze Pisma Świętego. Jednakże być może trafniej byłoby nazwać go kazaniem, gdyż nie nawiązuje do jednego konkretnego tekstu biblijnego, lecz odwołując się do wielu tekstów biblijnych, zachęca słuchaczy do życia zgodnego z przykazaniami Bożymi i powściągliwości. Treść tej homilii–kazania niedwuznacznie wskazuje, że jest ona skierowana do chrześcijan wywodzących się z pogan i to do pierwszego pokolenia nawróconych. Autor pisze:

Umysł nasz był tak słaby, że oddawaliśmy cześć przedmiotom z kamienia, drewna, złota, srebra i brązu, dziełom rąk ludzkich, i całe nasze życie było tylko śmiercią. Pogrążeni w ciemności, z oczami zasłoniętymi gęstą mgłą, otośmy nagle przejrzeni, rozproszywszy, gdy On zechciał, tę chmurę, która nas otaczała¹⁶⁹.

Łatwo zauważyć, że rzeczywistość dopiero co porzuconych wierzeń i praktyk pogańskich jest w tym tekście żywo obecna. W tekście homilii bowiem pojawia się stwierdzenie:

Okazał nam więc tak wielkie miłosierdzie, że po pierwsze my żywi nie składamy już ofiar bogom martwym ani ich więcej nie czcimy, lecz poznaliśmy przez Niego Ojca prawdy. [...] W jaki sposób mamy się do Niego przyznać? Czyniąc to, co mówi, nie lekceważąc Jego przykazań i czcząc Go nie tylko wargami, lecz całym sercem i umysłem¹⁷⁰.

Biorąc pod uwagę, że tekst ten był skierowany do nawróconych pogan i był odczytywany podczas Eucharystii, można przypuszczać, że autor chciał wyraźnie zaznaczyć, że Eucharystia nie jest ofiarą podobną

¹⁶⁹ 2 Kl 1,6.

¹⁷⁰ 2 Kl 3,1.4.

do tych, jakie obecni na niej chrześcijanie przed swoim nawróceniem składali bóstwom pogańskim. Autor podkreśla, że poganie okazują cześć i kult wobec swoich bożków poprzez ofiary, natomiast chrześcijanie takich ofiar nie składają, okazują cześć i kult swojemu Bogu poprzez swój sposób życia i modlitwę. Nie jest tu wprost powiedziane, że chrześcijanie wcale nie składają ofiar swojemu Bogu, ale są wyraźnie zanegowane ofiary pogańskie i Eucharystia nie jest w żaden sposób przedstawiona jako ofiara, która by zastąpiła usunięte obrzędy.

Jeżeli przyjąć, że *List* powstał w pierwszej połowie II w., a kontekst wskazujący na pierwsze pokolenie chrześcijan przemawia na korzyść tej hipotezy, to jest to najwcześniejszy tekst chrześcijański, w którym pojawia się sformułowanie, że „chrześcijanie nie składają ofiar”.

2.3.2. Apologeci

Apologeci: Justyn, Atenagoras, Teofil i autor *Listu do Diogneta*, są ludźmi wychowanymi w kulturze greckiej, czy raczej hellenistycznej. To ona jest dla nich, w najlepszym tego słowa znaczeniu, *praeparatio evangelica*. Ta kultura, a zwłaszcza filozofia, oddziałuje na nich przeważnie mocniej niż dziedzictwo Starego Testamentu. Ona kształtuje w dużej mierze ich obraz Boga. Te wpływy są tym mocniejsze, że przynajmniej niektórzy spośród nich, na pewno Justyn i Teofil, nawróciła się na chrześcijaństwo już jako ludzie dorośli, wychowani i wykształceni w tradycji filozofii greckiej. Taka formacja oczywiście nie pozostaje bez wpływu na ich wiarę, a zwłaszcza refleksję teologiczną.

Późna starożytność jest oczywiście politeistyczna i kultury poszczególnych bóstw istnieją obok siebie i przenikają się, tworząc wielką mozaikę religii i obrzędów¹⁷¹. Jednakże na przełomie epok ten politeizm przestaje wystarczać, zwłaszcza wykształconym elitom. Pojawiają się próby znalezienia dla niego jakiegoś wspólnego mianownika, jakiejś jednej podstawy. Rodzi się synkretyzm monoteistyczny. Plutarch tak pisał:

¹⁷¹ Szerzej na ten temat patrz np. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 69–92.

Nie ma bogów różnych dla różnych ludów; bogów barbarzyńskich czy greckich, ani bogów północnych czy południowych, lecz tak jak słońce, księżyc, niebo, ziemia i morze są wspólne dla wszystkich, a przecież różne się nazywają wśród różnych ludów, to również jest jeden byt duchowy, który wszystkim zarządza, ogarnia wszystko jedną opatrnością, który rozciąga swe moce nad wszystkim. Różne są jedynie wśród różnych ludów, stosownie do zwyczajów, formy kultu i nazwy, używa się też różnych symbolów im poświęconych, bądź też niejasnych, bądź to jasnych, które jednak kierują umysł ku temu, co boskie¹⁷².

A zatem dominującemu w praktyce życia politeizmowi starano się nadać teoretyczną podstawę monoteistyczną.

Natomiast sam obraz jedynego boga, czy raczej boskości, bo nie można tu mówić o idei boga osobowego, był kształtowany przede wszystkim przez różne nurty platonizmu. Niezależnie od niemałych czasem różnic między tymi nurtami przedstawiają one podobnie tę najwyższą istotę: jest ona źródłem wszystkiego, co istnieje; jest nie skończona, absolutna, przekracza wszelkie kategorie ludzkiego pojmowania i wymyka się wszelkim definicjom, jest nawet poza bytem. Jest jednością i dobrem. Niczego nie potrzebuje od stworzonych przez siebie bytów, bo sama jest pełnią i doskonałością.

Wewnątrz kultury hellenistycznej, w okresie, kiedy zaczyna rozkwitać chrześcijaństwo, panuje napięcie między powszechnym, często antropomorficznym politeizmem i związanymi z nim kultami, w których pierwsze miejsca zajmowały różnorakie ofiary, a rozwijającym się w kręgach intelektualistów pragnieniem monoteizmu i wzniosłym wyobrażeniem jedynego bóstwa. Temu duchowemu wyobrażeniu boskości odpowiada jedynie kult w duchu. A zatem intelektualiści przeciwstawiają się tradycyjnym formom kultu, związanym z materialnymi ofiarami. Cyцерon pisał:

Powinniśmy wielbić [...] bogów i składać im cześć. Najlepsza zaś, najczystsza, najrzetelniejsza i najpełniejsza cześć bogów polega na tym, iż nieustannie wielbimy ich szczerym, nieposzlakowanym, niewinnym sercem i takimiż słowy¹⁷³.

¹⁷² PLUTARCH, *De Iside et Osiride* 377F–378A, w: *Moralia* II, Leipzig 1971 (tłum. fragm. W. Myszor, cyt. za. M. SIMON, *Cywilizacja...*, s. 76–77).

¹⁷³ CYCERON, *O naturze bogów*, 2,71, cyt. za: ATENAGORAS Z ATEN, *Prośba za chrześcijanami...*, s. 42, przyp. 63.

Apologeci są przede wszystkim wychowankami tej elitarnej kultury. Przejęli z niej wzniosłe, niematerialne wyobrażenie bóstwa, a w ich pismach krytyka kultów pogańskich często bliska jest tej krytyce, jaką filozofowie pogańscy kierują przeciwko tymże kultom.

2.3.2.1. Atenagoras z Aten

Taką krytykę, bliską poglądom stoickim i platońskim, spotykamy w najbardziej rozwiniętej formie u Atenagorasa z Aten. O jego osobie i życiu nie wiemy właściwie nic poza tym, co można wywnioskować z pozostawionych przez niego pism: *Prośby za chrześcijanami* i *O zmartwychwstaniu umarłych*. Na podstawie treści pism przyjmuje się więc, że tworzył on w drugiej połowie II w. *Prośba za chrześcijanami* powstała w 177 r.¹⁷⁴ W tej apologii pisał:

Większość tych, którzy oskarżają nas o ateizm, nawet we śnie nie wyobraża sobie, czym jest Bóstwo; a mając luki w wykształceniu, nie znając nauki o naturze i Bogu oraz mierząc pobożność miarą składanych ofiar, zarzucają nam, że nie uznajemy bogów akceptowanych przez poszczególne społeczności miejskie. Oceńcie tedy, Imperatorowie, obydwaj zarzuty: najpierw zarzut dotyczący nieskładania ofiar.

Stwórca i Ojciec tego wszechświata nie potrzebuje krwi, dymu ofiarnego ani zapachu kwiatów i kadzideł¹⁷⁵. On sam jest najwspanialszą wonią, jest doskonały i samowystarczalny. Najlepszą składamy Mu ofiarę, jeśli wiemy, kto rozciągnął i sklepił niebiosy oraz umieścił ziemię w centralnym punkcie wszechświata, kto zebrał wodę do mórz i oddzielił światłość od ciemności, kto przyozdobił eter gwiazdami i sprawił, że ziemia wydaje wszelkie nasiona, kto stworzył zwierzęta i ukształtował człowieka. Skoro więc Stwórcę uważamy za Boga, który utrzymuje wszystko i nad wszystkim czuwa swoją wiedzą i sztuką, przez którą wszystkim kieruje, to gdy wznosimy do Niego czyste ręce, jakiej jeszcze potrzeba Mu hekatomb?

*Jednak ofiarą kadzidla i błagalnymi ślubami,
Winem i dymem ofiarnym umieją śmiertelni wyjednać
Litość ich, jeśli popełni ktoś grzeszny czyn i bezbożny*¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Zob. ATENAGORAS Z ATEN, *Prośba za chrześcijanami...*, s. 10–11.

¹⁷⁵ Bardzo podobnie wyraża się ARYSTYDES w swojej *Apologii* 1: „Przez Niego wszystko istnieje. On nie wymaga ani ofiary, ani libacji, ani żadnych rzeczy materialnych, lecz to ludzie potrzebują wszystkiego od Niego”.

¹⁷⁶ HOMER, *Iliada*, 9, 499–501, przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1972.

Cóż mnie obchodzą całopalenia, których Bóg nie potrzebuje? Składać Mu trzeba ofiarę bezkrwawą, jako wyraz rozumnej służby¹⁷⁷.

Ta obrona chrześcijan i ich duchowego kultu jest bardzo bliska przedstawionej powyżej opinii Cycerona. Ponieważ Bóg jest niematerialny i wszechmocny, nie ma sensu składanie mu materialnych ofiar. Oczywiście Bogu należy oddawać cześć, ale prawdziwa cześć oddawana Bogu polega na ofiarowaniu Mu tego, co człowiek ma najlepszego – czyli umysłu i ducha. Jeżeli ta cześć i ofiara ma być stosowna do natury bożej – winna być ofiarą nie materialną, lecz rozumną: uznaniem w swoim umyśle wielkości i wszechmocy Boga oraz zachowaniem ze względu na Niego czystego serca i nieskalanych rąk.

Atenagoras wytyka również oskarżycielom chrześcijaństwa „luki w wykształceniu i nieznamość natury Boga”, co wskazuje, że uważa on chrześcijański obraz Boga za zgodny z najlepszymi ideami myśli greckiej.

W tym tekście Atenagorasa łączą się więc idee pojawiające się w Starym Testamencie, u Proroków i w psalmach – potępienia zbyt materialnego kultu¹⁷⁸ oraz idee filozofii greckiej podkreślające niematerialność Boga i wynikającą z niej konieczność niematerialnego kultu. Wspólnym motywem pojawiającym się w Starym Testamencie i u Greków i to wyrażonym prawie tymi samymi słowami, jest wymaganie czystości umysłu, serca i rąk, jako najlepszej, a właściwie jedynej prawdziwej ofiary, jaką można złożyć Bogu. Jako negatywny przykład pobożności materialnej Atenagoras przytacza fragment z *Iliady* Homera.

Na samym końcu cytatu pojawia się konkluzja: Bogu trzeba składać „ofiarę bezkrwawą, jako wyraz rozumnej służby”. Sformułowania te sugerują, że Atenagoras ma tu na myśli także Eucharystię, a nie tylko ogólny opis tego, jak powinien wyglądać prawdziwy kult Boga¹⁷⁹. Jeżeli więc przyjąć, że Atenagoras mówi o Eucharystii, to traktuje ją jako przeciwieństwo kultu i ofiar materialnych. Eucharystię

¹⁷⁷ ATENAGORAS, *Prośba za chrześcijanami*, 13, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985; „ofiarę bezkrwawą, jako wyraz rozumnej służby” w oryg.: δῖον ἄνα...μακτον...an τῶν λογικῶν προσέγειν late...an.

¹⁷⁸ Zob. np. Ps 49,12–15; Iz 1,11–20; Jr 7,22–23; Oz 6,6.

¹⁷⁹ Tak sądzi m.in. J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 31–33.

stia jest ofiarą, ale pojmowaną przede wszystkim jako ofiara czystego serca i umysłu¹⁸⁰.

2.3.2.2. *List do Diogneta*

Nie ma zgody odnośnie do daty powstania *Listu do Diogneta*. Choć jednak różne hipotezy umieszczają okres jego powstania między I a XV w., najbardziej prawdopodobna wydaje się opinia, że powstał on w Aleksandrii w drugiej połowie II w.¹⁸¹ Pomimo iż w tytule pojawia się słowo „list”, nie jest to list, ale raczej traktat, apologia podobna w formie i treści do innych znanych apologii z II w.

Autor *Listu do Diogneta* wykazuje po kolei wyższość religii chrześcijańskiej nad religiami pogańskimi oraz nad judaizmem. Przy tej okazji podejmuje problemy kultu. Podkreśla, że ofiary krwawe i całopalne, tak typowe dla religijności pogańskiej, wskazują niedwuznacznie na prymitywny i materialny obraz bóstwa. W krytyce tej jest, tak samo jak Atenagoras, bliski poglądom intelektualistów pogańskich¹⁸². Pisze:

Kiedy pragniecie im cześć okazać, robicie im raczej przykrość – jeżeli cokolwiek czują. Tego, że nic nie czują, dowodzicie sami, oblewając ich krwią i okadzając dymem waszych ofiar¹⁸³.

Zaraz potem autor *Listu* przechodzi do krytyki judaizmu i ofiar żydowskich. Choć pochwała monoteizm żydowski, to jednak krytykuje ofiary żydowskie, jako identyczne z pogańskimi:

Błądzą wszakże [żydzi], kiedy oddają Mu kult w podobny sposób, jak czynią to właśnie poganie. Przynosząc ofiary bożkom głuchym i nic nie czującym, Hellenowie dowodzą własnej bezmyślności. Żydzi, którzy

¹⁸⁰ Żadne odniesienie do Eucharystii nie pojawia się piśmie Atenagorasa pt. *O zmartwychwstaniu umarłych*, poświęconym przede wszystkim kwestii zmartwychwstania ciała. Również gdy Atenagoras wykazuje bezpodstawność zarzutów, jakoby chrześcijanie jedli ludzkie ciało, w żaden sposób nie nawiązuje do Eucharystii, choć łatwo jest domyślić się, że zarzuty te wywodziły się z plotek na temat tego, co chrześcijanie robią podczas swoich zgromadzeń (zob. *Prośba...* 3,35–36). Także Teofil Antiocheński, odnosząc się do podobnych zarzutów, nie nawiązuje do Eucharystii. (zob. *Au* 3,4).

¹⁸¹ DPAC kol. 969–970.

¹⁸² Patrz s. 184.

¹⁸³ Dgn 2,8.

składają je Bogu, jakby mógł on takich darów potrzebować, powinni wreszcie zrozumieć, że postępują nie pobożnie, ale głupio.

Ten bowiem, kto stworzył niebo i ziemię, i wszystko, co na nich istnieje¹⁸⁴, a wszystkich nas obdarza tym, czego potrzebujemy, sam nie może potrzebować niczego z owych dóbr, jakich używa ludziom mniemającym, że to oni go obdarzają. Nie widzę więc żadnej różnicy między ludźmi sądzącymi, że właściwym hołdem dla Boga jest składanie Mu ofiar z krwi, dymiącego tłuszczu i całopaleń a tymi, co w taki sam sposób okazują swoją pobożność głuchym bożkom niezdolnym z owej czci korzystać. Wyobrażać sobie, że można coś dać Temu, który niczego nie potrzebuje!¹⁸⁵

Przytoczony tekst jest bardzo podobny do cytowanego wyżej tekstu Atenagorasa¹⁸⁶. Obydwaj autorzy podkreślają, że Bóg niczego nie potrzebuje, bo to On sam jest dawcą wszystkiego, a zatem nie potrzebuje również ofiar, jakie ludzie mu składają. Taki obraz Boga jest podstawą krytyki praktyk ofiarnych – u Atenagorasa pogańskich, w *Liście do Diogneta* zaś – zarówno pogańskich, jak i żydowskich. Obydwaj autorzy wskazują, że chrześcijanie, wierzą w jednego Boga, który wszystko stworzył i który jako jedyny jest źródłem wszelkiego dobra. Kult chrześcijański jest zatem stosowny do Boga, w którego wierzą – jest kultem w duchu, nie jest próbą dania Bogu czegokolwiek, bo to i tak niemożliwe, ale jest oddaniem Bogu czci.

Autor *Do Diogneta* tak pisze: „O chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny”¹⁸⁷.

A zatem, choć autor *Do Diogneta* ani słowa nie poświęca Eucharystii, możemy przypuszczać, że traktuje on Eucharystię jako „kult niewidzialny”, czyli kult w duchu, który nie ma nic wspólnego z ofiarami pogańskimi.

2.3.2.3. *Do Autołyka*

Teofil, biskup Antiochii, pochodził z rodziny hellenistycznej, pogańskiej. Otrzymał więc staranne wykształcenie typowe dla kultury

¹⁸⁴ Ps 145,6 (*Septuaginta*); Dz 4,24; Ez 20,11.

¹⁸⁵ Dgn 3.

¹⁸⁶ Patrz s. 186.

¹⁸⁷ Dgn 4,4.

hellenistycznej. Nawrócił się na chrześcijaństwo już jako człowiek dorosły. Jedyne jego pismo, jakie zachowało się do dzisiaj, to *Do Autolyka*, napisana około 180 r. apologia, obrona chrześcijaństwa adresowana zgodnie z tytułem do przyjaciela, poganina, Autolyka. Teofil, wychowanek kultury greckiej, ma, podobnie jak Atenagoras i Autor *Listu do Diogneta*, wyobrażenie Boga ukształtowane według wysokich wzorców tejże kultury, a więc jako bytu doskonałego, niecierpięliwego, jedynego źródła wszelkiego dobra i istnienia. Nic więc dziwnego, że podobnie jak pozostali apologety, podkreśla nieskończoną wyższość Boga nad jego stworzeniami: „Stworzony wielu rzeczy potrzebuje, niestworzony zaś żadnej w ogóle nie potrzebuje”¹⁸⁸. A zatem, możemy wnioskować, Bóg nie potrzebuje także ofiar.

Jednakże Teofil, biskup, widzi wartość kapłaństwa, które wywodzi od Melchizedeka: „Melchizedek był pierwszym pośród wszystkich kapłanów Boga najwyższego. [...] Od niego wzięli początek kapłani na całym świecie”¹⁸⁹. Możemy więc przypuszczać, że Autolyk rozumie swoje biskupstwo jako kapłaństwo, którego głównym zadaniem jest, według wzoru Melchizedeka, składanie ofiary Bogu.

Sam temat Eucharystii nie pojawia się w tekście *Do Autolyka*. W cytowanym przez Teofila fragmencie *Przepowiedni Sybilli*, zresztą nieobecnym w żadnym zachowanym manuskrypcie tychże *Przepowiedni*, a wysławiającym wiarę w jednego Boga, pojawia się sformułowanie o słodkim chlebie z nieba:

Zaś czciciele Boga wiecznego i prawdziwego
Odzierżą w spadku żywot wiekuisty,
Zamieszkując wspólnie piękny raj rozkoszy,
Jedząc słodki chleb z gwiazdzistego nieba¹⁹⁰.

Jednak nie ma żadnej pewności, że Teofil łączy sformułowanie „słodki chleb” z chlebem eucharystycznym.

¹⁸⁸ Au 2,10.

¹⁸⁹ Au 2,31. W oryg.: Melcisedek TMn pÒlei Sal»m, tí nòn kaloumsnV `IerosÒluma· oátøj fereÝs TMgšneto prítøj pÉntwn feršwn toà qeoà toà Øy...stou.

¹⁹⁰ Au 2,31.

2.3.2.4. Justyn

Justyn, najbardziej znany z apologetów, podobnie jak Teofil, wywodzi się z rodziny hellenistycznej. On również nawrócił się na chrześcijaństwo już jako człowiek dorosły, po długich poszukiwaniach intelektualnych. W opisach swojej drogi przemiany duchowej nie ukrywa, że spośród filozofii greckich najwyżej ceni platonizm. Jest więc w swojej formacji intelektualnej podobny do przedstawionych wcześniej apologetów. Do Justyna odnoszą się zatem w całej rozciągłości uwagi poczynione powyżej: jeżeli nawet krytykuje on pobożność i kult pogański, to jego krytyka podobna jest do tej, jaką uprawiali intelektualiści pogańscy. Swoje dzieła, *Apologię* i *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyn napisał w połowie II w., czyli prawdopodobnie nieco wcześniej niż Teofil i Atenagoras. Jednakże przedstawiony jest tutaj jako ostatni z apologetów, gdyż odległości czasowe nie są na tyle istotne, aby na ich podstawie śledzić rozwój myśli, a Justyn, jako jedyny z apologetów, przedstawia rozwiniętą refleksję eucharystyczną. Jak zobaczyliśmy, w swoich tekstach nie tylko opisuje przebieg obrzędu eucharystycznego, ale także zastanawia się nad znaczeniem i istotą Eucharystii. Podejmuje także problem relacji Eucharystii do ofiar hellenistycznych. Oczywiście tematyka ta pojawia się przede wszystkim w *Apologii*. Ustosunkowując się w niej do ofiar składanych w kultach pogańskich, Justyn pisze:

Niemniej i rozlicznych ofiar nie składamy, ani wieńców kwiatnych nie spleatamy ku czci bożyszcz. [...]

Bóg nie potrzebuje od ludzi żadnej ofiary materialnej, bo widzimy, że to On właśnie wszystko daje. Przecie pouczono nas, mamy to głębokie przeświadczenie i wierzymy, że na tych tylko łaskawym spogląda okiem, którzy naśladują Jego własne doskonałości: roztropność, sprawiedliwość, ludzkość. [...]

Nie, my nie jesteśmy ateuszami. My czcimy Stwórcę tego wszechświata, a mówimy tak, jak nas nauczono, że on nie potrzebuje ani krwi, ani libacji, ani kadzideł¹⁹¹.

¹⁹¹ Ap I,9,1; I,10,1; I,13,1.

A zatem odrzuca samą ideę ofiary takiej, jaką składają poganie¹⁹². Powodem tak radykalnego odrzucenia jest fundamentalna różnica w sposobie pojmowania Boga. Paganie, składając ofiary, wierzą, że poprzez złożony bóstwu dar, mogą zjednać je sobie, wpłynąć na jego postępowanie. Natomiast chrześcijanie wierzą, że Bóg jest wszechmocny, wyznają więc, że ani niczego nie potrzebuje, ani ludzkie działania nie są w stanie wpływać na jego postępowanie. Natomiast łaskawość Boga zdobywa się nie przez ofiary, ale poprzez naśladowanie boskich doskonałości. To Bóg jest początkiem i źródłem wszelkiego działania. Dlatego Justyn, gdy pisze do pogan, podkreśla, że chrześcijanie nie składają ofiar Bogu. Podkreśla w ten sposób, że chrześcijaństwo to nie jest po prostu kolejny nowy kult wymyślony przez ludzi, lecz całkowite wyjście ze świata pogańskich wyobrażeń odnoszących się do bóstwa i związanych z tymi wyobrażeniami obrzędów.

Oczywiście ta krytyka ofiar pogańskich wpisuje się w ogólną linię, jaką widzimy u wszystkich przedstawionych apologetów. Choć Justyn przeciwstawia chrześcijan i pogan, w swojej krytyce jest bliski intelektualistom pogańskim przeciwstawiającym się materialnym ofiarom i związanym z nimi wyobrażeniom bóstwa jako kogoś, kto potrzebuje czegośkolwiek od ludzi.

Justyn w *Apologii* nie tylko broni chrześcijaństwa przed atakami ze strony pogan, ale dokonuje próby intelektualnego przetrucania pomostów, znalezienia tego, co wspólne w chrześcijaństwie i kulturze, a zwłaszcza filozofii greckiej. Odnajduje w filozofii wiele idei dotyczących Boga, przede wszystkim Logosu, zgodnych z wiarą chrześcijan. Podkreśla te zgodności, traktuje je jako świadectwo działania Słowa w umysłach ludzkich¹⁹³. Natomiast jego ocena kultu pogańskiego jest o wiele bardziej krytyczna niż ocena idei greckich. Mówiąc o Eucharystii, nawiązuje przynajmniej raz do pewnych analogii, jakie zachodzą między Eucharystią a obrzędami kultów misteryjnych. Po przed-

¹⁹² H. Moll, komentując te teksty Justyna i wcześniej wspomnianych Apologetów, mówi jednak, że nie tyle odrzucają oni samą ideę ofiary, ale raczej dokonują jej „spirytualizacji”, uwewnętrznienia, H. MOLL, *Die Lehre...*, s. 140–154. Podobnie R. J. Daly, interpretując te teksty Justyna, stwierdza, że nie tyle mówi on, iż chrześcijanie nie składają ofiar, co podkreśla radykalną różnicę między ofiarami chrześcijan a ofiarami pogan, R. J. DALY, *Christian Sacrifice...*, s. 325.

¹⁹³ Zob. Ap I,5.

stawieniu sceny, gdy podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus rozdawał uczniom chleb, Justyn pisze:

I to [obrzęd dzielenia chleba] złe demony podrobiły w Mitry misteriach, które według ich podania tak właśnie odbywać się mają. Otóż przy obrzędach wtajemniczenia stawia się chleb i kielich z wodą, a potem wymawia się słowa, które znacie, albo się o nich dowiedzieć możecie¹⁹⁴.

Jak widzimy, Justyn podkreśla przede wszystkim jej całkowitą odmienność od kultów pogańskich. Nawet jeżeli w gestach czy słowach może zachodzić jakieś podobieństwo między Eucharystią a obrzędem pogańskim, np. misteryjnym, Justyn podkreśla, że za tym podobieństwem nie stoi żadna głębsza wspólnota, a jest ono jedynie efektem działania demonów, które naśladują i nakłaniają do naśladowania obrzędów chrześcijańskich.

Jednakże można zauważyć, że takie stanowcze podkreślanie odmienności wskazuje na świadomość istnienia pewnych analogii, jakie zachodzą między Eucharystią a formami kultu w religiach pogańskich. Być może jest to pośrednie świadectwo istnienia pewnych tendencji wśród chrześcijan nawróconych z pogan, aby Eucharystię pojmować analogicznie do ofiar, jakie poganie składali swoim bóstwom.

2.3.3. Tradycja aleksandryjska

Kontynuatorami apologetów byli pisarze aleksandryjscy – Klemens i Orygenes.

2.3.3.1. Klemens Aleksandryjski

Klemens, uznawany powszechnie za jednego z najbardziej otwartych na kulturę grecką, czy lepiej powiedzieć hellenistyczną, przedstawia również w swoich pismach chrześcijańską ocenę religijności pogańskiej, zwłaszcza pogańskich ofiar. W *Zachęcie Greków* jeden rozdział poświęca „ofiarom i grobowcom, które wznoszono jako świątynie”¹⁹⁵. Nie opisuje tam jednak aktualnych praktyk religijnych, ale podaje zaczerpnięte z literatury przykłady ofiar składanych z ludzi i opisuje bogów, którzy „włóczęg się po miastach i państwach

¹⁹⁴ Ap I,66,4; zob. także: Ap I,54,6; Dial, 69,2.

¹⁹⁵ ZachGr 42–45.

jak najobrzydliwsza zaraza, domagali się strasznych i okrutnych ofiar”¹⁹⁶. Przykłady te służą Klemensowi do wykazania, że tak przedstawiani bogowie są raczej „niehumanicznymi demonami” i oddawana im cześć jest przesadą wynikającą z błędnego pojęcia istoty bóstwa¹⁹⁷. O chrześcijańskim kulcie tak pisze w *Kobiercach*:

Z tej przyczyny słusznie nie składamy ofiar Bogu, który przecież niczego sam nie potrzebuje, a wszystkiego wszystkim używał, ale sławimy Tego, który sam siebie złożył na ofiarę, oraz sami siebie składamy w ofierze, aby osiągnąć coraz doskonalszy stan nieodczuwania potrzeb i namiętności. Boga cieszy wyłącznie nasze zbawienie. Słusznie zatem nie podejmujemy składania ofiar Temu, który rozkoszy nie ulega, a dym z ofiar składanych pozostaje nisko, nie sięga nawet do pułapu najgęstszych chmur, co więcej, daleko pozostaje od tych, do których ma sięgnąć.

Boskość nie odczuwa żadnych potrzeb, nie znajduje upodobania w rozkoszy ani w zysku, ani w pieniądzu, będąc pełnią i używając wszystkiego wszelkiemu stworzeniu, odczuwającemu braki. Nie daje się też zjednać ofiarami ani darami, ani pochwałami, ani oznakami czci. Nie daje się uwieść tego rodzaju rzeczom¹⁹⁸.

Jak widać, Klemens włącza się tutaj w istniejącą już tradycję, którą spotykamy u apologetów. Podstawowym powodem, dla którego odrzuca składanie ofiar, jest jego rozumienie istoty Boga. Bóg jest doskonały, nieskończony i wszechmocny. Niczego mu nie brak i nic nie potrzebuje od swojego stworzenia.

Nietrudno dostrzec podobieństwo tego tekstu do przedstawionych wcześniej tekstów Atenagorasa¹⁹⁹ oraz również cytowanych tekstów Plutarcha i Cyserona²⁰⁰. Klemens, podobnie jak apologety i przedstawiciele wysokiej kultury hellenistycznej, uważa kult materialny, składanie ofiar, za niegodny prawdziwego Boga. Jedyną ofiarą godną Boga jest sam człowiek, jego dążenie do doskonałości, ku stanowi „nieodczuwania potrzeb i namiętności. Boga cieszy (bowiem) wyłącznie nasze zbawienie”.

¹⁹⁶ ZachGr 42,1.

¹⁹⁷ ZachGr 44,1.

¹⁹⁸ Kob 7,3,14,5-15,1.

¹⁹⁹ Patrz s. 186.

²⁰⁰ Patrz s. 184.

Skoro sama idea ofiary materialnej nie jest do pogodzenia z obrazem Boga, który sam jest dawcą wszystkiego, Eucharystia nie może więc być, według Klemensa, ofiarą w takim rozumieniu, w jakim są ofiarami obrzędy pogańskie. Nie sprawuje się jej po to, aby cokolwiek Bogu dać, ofiarować i „w zamian” otrzymać cokolwiek od Boga, aby Go zjednać sobie. Bóg sam, z własnej inicjatywy udziela się wierzącym w Eucharystii. Eucharystia jest przede wszystkim miejscem otrzymywania, a nie dawania cegokolwiek Bogu.

Jednak Klemens uznaje, że Bóg może czegoś od nas pragnąć, jakiejś ofiary. Bóg nie oczekuje od ludzi ofiar materialnych, ale z naszej strony należą mu się objawy czci godne Boga – czyli składane w duchu. Píše:

Jeśli wszelako bóstwo, choć z natury potrzeb nie odczuwające, cieszą te objawy czci, w takim razie z jak największą słusnością czcimy Boga przez modlitwę oraz tego rodzaju ofiarę Mu ślemy jako najlepszą i najświętszą, w połączeniu ze sprawiedliwością. Obdarzamy Go więc w sposób najwłaściwszy: Tego, którego poznaliśmy, czcimy przez to, przez co zdobywamy Jego poznanie. W każdym razie nasz ołtarz ofiarny jest ziemską wspólnotą ludzi oddanych modlitwie²⁰¹.

Ziemska wspólnota ludzi oddanych modlitwie, Kościół, jest więc najlepszym wyrazem ofiary, jaką ludzie mogą złożyć Bogu: „Ofiara Kościoła [w oryg.: *thusia tes ekklesias*] jest mową wznoszącą się od dusz świętych, jak dym ofiarny ku niebu”²⁰². Pisząc „ofiara Kościoła”, Klemens jednak raczej nie ma na myśli Eucharystii, ale przedstawia koncepcję Kościoła jako świątyni i ołtarza ofiarnego, ideę obecną w chrześcijaństwie już od czasów św. Pawła. Klemens bowiem bardzo niechętnie mówi o Eucharystii jako naszej ofierze składanej Bogu. Chętnie przedstawia zarówno Kościół jako świątynię, ołtarz ofiarny, oraz przyjmuje ideę życia chrześcijanina jako ofiary składanej Bogu, a nawet przedstawia dążenie gnostyka do wyzbycia się namiętności cielesnych, korzystając z obrazu ofiary starotestamentalnej (odwołując się do tekstu Kpł 1,6). Mówi również o ofierze Jezusa Chrystusa, którą Zbawiciel, jako Baranek Paschalny, złożył dla nas na ołtarzu. Ta Jego ofiara otworzyła nam drogę do poznania Boga²⁰³.

²⁰¹ Kob 7,6,31,6–8.

²⁰² Kob 7,6,32,4.

²⁰³ Kob 5,10,66,4–5,11,67,4.

Jednak zawsze wskazuje na duchowy wymiar ofiary. W przeciwieństwie do tekstów, w których mówi o Logosie karmiącym i gdzie często nawiązuje do Eucharystii, Klemens nie włącza w swoje teksty dotyczące ofiar akcentów eucharystycznych.

Najprawdopodobniej to właśnie materialność postaci eucharystycznych powstrzymuje Klemensa od mówienia o Eucharystii jako ofierze – gdyż jedyną ofiarą, jaką Bóg przyjmuje, jest ofiara w duchu²⁰⁴.

2.3.3.2. Orygenes

Orygenes, jak to było przedstawione wcześniej, pojmuje Eucharystię, podobnie jak Klemens, przede wszystkim jako działanie Słowa, które karmi człowieka. Jednak w swojej refleksji nie ogranicza się do takiego spojrzenia na Eucharystię. Eucharystia jest bowiem także działaniem człowieka. Jest więc, jak to już było przedstawione, uczta i znakiem przymierza, w którym uczestniczą wierzący w Chrystusa. Jest także ofiarą.

Orygenes w swej polemice z Celsusem podejmuje problematykę ofiar pogańskich i porównuje je z kultem, jaki sprawują chrześcijanie. Oto jak pisze:

Niech więc Celsus, który nie zna Boga, składa ofiary dziękczynne demonom; my zaś dzięki składając Stworzycielowi wszystkich rzeczy za to, co otrzymaliśmy, z dziękczynieniem i modlitwą zjadamy chleby ofiarne, które przez modlitwę stają się ciałem świętym i uświęcającym tych, którzy go spożywają w stosownym celu²⁰⁵.

Oczywiście Orygenes krytykuje ofiary, jakie poganie składają bogom i demonom, ale jak widzimy w przytoczonym tekście, nie neguje samej idei ofiary składanej Bogu. Przeciwstawia jedynie ofiary

²⁰⁴ J. Betz twierdzi, że Klemens uznawał Eucharystię za ofiarę, J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 47. A. Méhat jest ostrożniejszy i mówi tylko o aluzjach eucharystycznych w tekstach dotyczących ofiary, wskazując na teksty: Kob 6,14,113,3; Kob 1,19,96,1, A. MÉHAT, *Clément d'Alexandrie*, w: *L'Eucharistie*, s. 101-127. Natomiast R. J. Daly, podkreślając, że Klemens przejmując i rozwijając koncepcję życia chrześcijanina, jako ofiary składanej Bogu, oraz Kościoła, jako świątyni, wyraźnie stwierdza, że nie włącza on w tę koncepcję Eucharystii, właśnie z powodu dokonanej przez niego spirytualizacji pojęcia ofiary, R. J. DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London 1978, s. 118; TENŹE, *Christian Sacrifice...*, s. 481-487.

²⁰⁵ PrzC 8,33, por. także PrzC 8,34.

składane demonom ofierze składanej prawdziwemu Bogu. Tą prawdziwą ofiarą jest Eucharystia.

A zatem chrześcijanie składają ofiarę Bogu jako dziękczynienie za dzieło stworzenia.

Dziękczynienie to niewątpliwie główny motyw myśli Orygenes o Eucharystii jako ofierze. Chrześcijanie składają ofiarę i spożywają chleby ofiarne, jako znak swojej wdzięczności wobec Boga. Motywem wdzięczności są wszystkie dobrodziejstwa, jakimi Bóg ich obdarza:

Wymaga od nas Celsus wdzięczności wobec ziemskich demonów, sądząc, że naszym obowiązkiem jest składanie im ofiar dziękczynnych. My wiemy dobrze, na czym polega wdzięczność, nie popełniamy jednak niewdzięczności, jeśli nie składamy ofiar i nie czcimy istot, które nie wyświadczyły nam żadnego dobrodziejstwa. [...]

Staramy się natomiast być wdzięczni wobec Boga, od którego otrzymujemy wiele dobrodziejstw, zostaliśmy przez Niego stworzeni, cieszymy się Jego opieką, w jakimkolwiek byśmy byli stanie, a mamy nadzieję, że otrzymamy od Niego jeszcze więcej po śmierci. Posiadamy zresztą widzialny symbol naszej wdzięczności wobec Boga – chleb zwany Eucharystią²⁰⁶.

Drugim motywem składania ofiary eucharystycznej jest przebłaganie Boga i wyjednywanie Jego życzliwości. Ten motyw pojawia się przede wszystkim, gdy Orygenes interpretuje ofiary starotestamentalne jako zapowiedź Eucharystii:

Jeżeli zwrócisz uwagę na ową „pamiętkę”, o której mówi Pan: „to czyńcie na moją pamiętkę” (Łk 22,19), stwierdzisz, że jest to jedyna „pamiętka”, która zyskuje ludziom przychyłność Boga²⁰⁷.

Orygenes, „wielki teolog ofiary”²⁰⁸, również w polemice z Celsusem nie odrzuca samej idei składania Bogu ofiary, w tym ofiary „widzialnej”. Taką chrześcijańską ofiarą, „widzialnym symbolem” jest właśnie Eucharystia. A zatem pojmuję on Eucharystię w pewnym sensie analogicznie do ofiar pogańskich. Podstawowa różnica pomiędzy chrześcijanami a poganami kryje się nie tyle w samej idei ofiary,

²⁰⁶ PrzC 8,57. W ostatnim zdaniu wyraźna gra słów: "Esti δε καὶ σύμβολον ἡμῶν τῆς προϋπάρχουσας ἐὸς ἡμᾶς εὐχαριστίας...αὐτῆς τῆς εὐχαριστίας...αὐτῆς τῆς εὐχαριστίας".

²⁰⁷ HomKpł 13,3.

²⁰⁸ Patrz przyp. Error: Reference source not found.

ani nawet nie w materialności ofiary, ile w fakcie, że chrześcijanie składają ofiarę prawdziwemu Bogu, a nie demonom. Różnie rozłożone są też akcenty. Ofiara chrześcijan jest przede wszystkim dziękczynieniem, a dopiero w drugiej kolejności „zjednywaniem przychylności” Boga. Ofiary pogańskie były składane przede wszystkim w celu uzyskania życzliwości bóstwa lub demonów.

Łatwo zauważyć, że Orygenes różni się tu od apologetów. Justyn i Atenagoras o wiele wyraźniej podkreślali różnicę między chrześcijanami, którzy nie składają ofiar, a poganami składającymi nieustannie ofiary swoim bóstwom.

2.3.4. Podsumowanie

Chrześcijanie pierwszych wieków żyli w społeczności, w której składanie ofiar bóstwom było czymś powszechnym. Nieuniknione zatem było porównywanie Eucharystii z owymi obrzędami i ofiarami hellenistycznymi. Jednak, w przeciwieństwie do licznych odniesień Eucharystii do ofiar starotestamentalnych, rzadko mamy do czynienia z bezpośrednim porównaniem Eucharystii i ofiar hellenistycznych. Apologeci natomiast przeprowadzają zasadniczą krytykę tych ofiar, wychodzącą od krytyki pogańskiej idei bóstwa. Ofiary pogańskie zakładają bowiem koncepcję bóstwa, które czegoś od ludzi potrzebuje, a zatem nie jest ani wszechmocne, ani doskonałe. Apologeci zaś wskazują, że prawdziwy Bóg, stwórca wszystkiego, jest doskonały i dlatego niczego nie potrzebuje od swoich stworzeń – nie ma więc sensu składanie mu ofiar, a zwłaszcza ofiar materialnych. Jeżeli już apologeci mówią o tym, że jednak Bogu coś można i należy ofiarować – podkreślają duchowy, niematerialny charakter takiej ofiary²⁰⁹. W takiej swojej krytyce ofiar materialnych apologeci, choć nie przyznają tego wprost, bliscy są opiniom ówczesnych intelektualistów greckich.

Taki nacisk kładziony na niematerialność ofiary, jakiej Bóg oczekuje od swoich wyznawców sprawiał, że apologeci unikali wskazywania na Eucharystię jako prawdziwą ofiarę, która zastępuje ofiary helleni-

²⁰⁹ Patrz s. 186, 189, 191, 194. Również B. Mokrzycki wskazuje, że okres apologii i trwające wtedy polemiki z kulturą, a zwłaszcza z kultami hellenistycznymi, sprawiły, że chrześcijanie zaczęli podkreślać, że ich kult jest „w duchu”, B. MOKRZYCKI, *Z dziejów liturgii mszalnej. Czasy apologetów i polemistów*, CT 49 (1979), z. 2, s. 102.

styczne. Jest to tendencja dokładnie przeciwna od tej, która występowała przy zestawianiu Eucharystii z ofiarami starotestamentalnymi.

Jedynie w *Liście do Diogneta* krytyka ofiar pogańskich jest ściśle połączona z krytyką ofiar żydowskich – i jedno i drugie są krytykowane za ich materialność. Poza tym Ojcowie w swoich rozważaniach nie łączą ofiar pogańskich i ofiar żydowskich. Ma to związek z faktem, że krytyka ofiar pogańskich opierała się na negacji samej idei bóstwa, jaką zakładały te ofiary. Taka krytyka oczywiście nie mogła dotyczyć ofiar starotestamentalnych, składanych prawdziwemu Bogu.

Jednakże, mimo takiej krytyki, pojawiają się w tekstach chrześcijańskich analogie zestawiające Eucharystię z ofiarami pogańskimi. U Orygenesesa zauważamy już pewne złagodzenie postawy i przy podkreślaniu zasadniczych różnic dopuszczenie istnienia paraleli, jaka zachodzi między ofiarami pogańskimi a ofiarą chrześcijan – Eucharystią.

2.4. Eucharystia jako kult Nowego Ludu

Eucharystia od samego początku była podstawowym aktem kultu, który gromadził wspólnotę chrześcijańską. Takie rozumienie Eucharystii – jako znaku jedności Kościoła – pojawia się już u św. Pawła. Do Koryntian pisze: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciała. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17).

Tematyka Eucharystii, jako kultu sprawowanego we wspólnocie Kościoła, przewija się u większości Ojców. Jednak dogłębne przedstawienie problematyki Eucharystii, jako dzieła Kościoła, wymaga obszernego studium eklezjologii oraz studium odnośnie do rozumienia kapłaństwa przez pierwszych Ojców. Takie studium wykracza poza ramy niniejszej pracy. Dlatego zostaną tutaj tylko dość pobieżnie zarysowane te dwa istotne zagadnienia, która przewijały się w omawianych tekstach: powiązanie Eucharystii i Kościoła oraz rola prezbitera w sprawowaniu Eucharystii.

2.4.1. Klemens Rzymski i Ignacy Antiocheński

Co ciekawe, Klemens Rzymski, choć swój *List do Koryntian* pisał w związku z rozłamem, jaki trwał w gminie korynckiej, w zasadzie nie podejmuje tematu Eucharystii. Jak to zostało przedstawione wcześniej, Klemens wskazuje na biskupa, jako na tego, który składa Bogu dary, czyli jako tego, który sprawuje Eucharystię. Ponieważ Klemens, przedstawiając strukturę Kościoła, odwołuje się do przykładu Starego Przymierza, przez analogię z funkcją kapłanów starotestamentalnych, można przyjąć, że według Klemensa biskup jest ofiarnikiem, który składa w imieniu ludu ofiarę eucharystyczną. Jednakże Klemens w żaden sposób nie wiąże tej funkcji biskupa ze swoimi wezwaniami do pojednania w gminie korynckiej.

Całkiem inne podejście znajdujemy w listach Ignacego Antiocheńskiego. Tematyka Eucharystii jako zgromadzenia, wspólnoty Kościoła stanowi jeden z głównych wątków, obok Eucharystii jako pokarmu, jego refleksji eucharystycznej. Samo pojęcie „eucharystia” oznacza dla niego zarówno pokarm, jak i zgromadzenie. Najdobitniej ten aspekt jego myśli dochodzi do głosu w listach skierowanych do Efezjan i do Filadelfian. Wyrażając nadzieję, że zdąży jeszcze napisać do Efezjan kolejny list, Ignacy stawia swoim adresatom warunek:

Uczynię to, jeśli tylko mi Pan objawi, że w łasce Jego imienia każdy z was i wszyscy razem gromadzicie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie z rodu Dawida według ciała, Synu Człowieczym i Synu Bożym, aby słuchać biskupa i kapłanów w nienaruszonym posłuszeństwie, łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie²¹⁰.

Natomiast do Filadelfian Ignacy pisze:

Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi²¹¹.

Oba te teksty pokazują, że jedność zgromadzenia eucharystycznego, jedność łamanego chleba, jedność kielicha i jedność ołtarza –

²¹⁰ Ef 20,2.

²¹¹ Filad 4,1.

są to istotne znaki jedności Kościoła, dla której wzorem jest jedność Ciała i Krwi Pańskiej. Ignacy jest tu wiernym uczniem św. Pawła.

Użyty przez Ignacego termin „zgromadzenie” (*sunagoge*)²¹² wskazuje, że Eucharystia jest dla niego ze swej natury działaniem wspólnoty. Ignacy podkreśla jednak niezmiennie rolę biskupa jako tego, który tworzy Kościół. Napomina Smyrnian, aby uważali za ważną „tylko taką Eucharystię, która jest sprawowana pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci”²¹³. Myśl wyrażona w tym tekście wskazuje, że podmiotem sprawującym Eucharystię jest dla niego całe zgromadzenie, a nie biskup. Biskup przewodniczy, jest gwarantem kościelności, czyli ważności zgromadzenia, ale to zgromadzenie celebrowa Eucharystię. Z drugiej jednak strony, zwłaszcza w tekstach poświęconych męczeństwu, Ignacy zaczyna już dostrzegać, że i podczas Eucharystii to właśnie biskup jest tym, który składa ofiarę²¹⁴.

Trzeba jednak nadmienić, że pojęcie „eucharystia” określa w listach Ignacego nie tylko zgromadzenia eucharystyczne, lecz każde zgromadzenie na wspólnej modlitwie. Sugerują to wezwania Ignacego, by gromadzili się częściej na dziękczynienia²¹⁵. Można bowiem przypuszczać, że rytym sprawowania Eucharystii był już ustalony²¹⁶. Wskazuje na to m.in. wyraźne przeciwstawienie przez Ignacego chrześcijańskiej niedzieli żydowskiemu szabatowi²¹⁷.

Jednak niewątpliwie to właśnie zgromadzenie eucharystyczne jest podstawowym wyrazem jedności Kościoła. Zgromadzenie eucharystyczne jest więc, można powiedzieć, Kościołem, który jest jeden

²¹² Pol 4,2: Puknōteron sunagwga^ ginšsqwsan.

²¹³ Smyrn 8,1 Nie można na podstawie tego tekstu wnioskować, że przewodniczyć Eucharystii mógł każdy członek gminy, jeżeli tylko został wyznaczony przez biskupa. Raczej należy sądzić, że Ignacy ma tu na myśli prezbiterów, którym biskup zleca przewodniczenie Eucharystii w jego zastępstwie. Choć jest tu mowa, że niekoniecznie biskup musi przewodniczyć zgromadzeniu, R. JOHANNY uważa, że w tym wypadku mamy do czynienia z Eucharystią w sensie ścisłym, R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche*, w: *L'Eucharistie*, s. 66.

²¹⁴ Patrz s. 156.

²¹⁵ Ef 13,1.

²¹⁶ Zob. DPAC, *Domenica*, kol. 1007–1012.

²¹⁷ Magn 9,1.

(na wzór jedności Boga) i świątynią, w której mieszka Bóg. Eucharystia zarówno wyraża, jak i tworzy jedność kościelną.

2.4.2. Justyn

Święty Justyn, podobnie jak św. Ignacy, używa określenia „eucharystia” jako podstawowej nazwy zarówno na chleb i wino, które stały się Ciałem i Krwią, jak i na sam obrzęd sprawowania Eucharystii²¹⁸. Obrzęd ten nazywa czasem sprawowaniem Chleba i Kielicha (*poiein ton arton kai ton poterion*)²¹⁹. Poza tym nazywa Eucharystię uroczystym nabożeństwem (*logou pompa*)²²⁰, ofiarą (*thusia*) i składaniem ofiary oraz prawdziwymi i duchowymi uwielbieniami (*alethinous kai pneumatikous ainous kai eucharistias*)²²¹. Słownictwo to wskazuje, że Justyn pojmuje Eucharystię przede wszystkim jako akt kultu. Jest to podstawowy i właściwie jedyny akt kultu, jaki chrześcijanie składają Bogu. Pisząc o Eucharystii, Justyn podkreśla przede wszystkim to, co czynią wierni, nie zaś to, czego dokonuje podczas Eucharystii Bóg. Jezus ustanowił Eucharystię, polecił ją sprawować i teraz do wiernych należy wypełnianie tego polecenia.

Oba znane opisy Eucharystii, jakie znajdujemy w *Apologii*, wskazują, że Justyn traktuje Eucharystię jako dzieło wspólnoty kościelnej. Eucharystia jest sprawowana w zgromadzeniu, czy nawet jest zgromadzeniem, któremu przewodniczy przełożony (*proestos*)²²². Jego rola jest bardzo istotna. To on wypowiada modlitwy i dziękczynienia nad chlebem i winem, które stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, Eucharystią. Justyn nie zestawia roli przełożonego z funkcją kapłana-ofiarnika starotestamentalnego. Eucharystia jest ofiarą Nowego Przymierza, a składa ją cały nowy lud, nie kapłan w jego imieniu. Poza tym Justyn mówi o całym ludzie jako tym, który otrzymał pole-

²¹⁸ Ap I,65–66.

²¹⁹ Dial 70,4.

²²⁰ Ap I,13,2.

²²¹ Dial 118,2.

²²² G. T. JALLAND w krótkim artykule, *Justyn Martyr and the President of the Eucharist*, StPatr 5, TU 80 (1962), s. 83–85, wykazuje, że Justynowi, gdy mówił o przewodniczącym Eucharystii, z pewnością chodziło o biskupa, głowę gminy chrześcijańskiej. Justyn użył terminu ogólnego tylko dlatego, aby być zrozumiałym dla niechrześcijan.

cenie, aby „sprawować chleb i kielich”²²³. A zatem to cały lud jest podmiotem sprawującym Eucharystię, choć oczywiście przełożony ma w nim szczególną rolę – to on odmawia modlitwy, które Justyn nazywa też „modlitwą słowa Jezusowego”²²⁴. Tutaj już można dopatrzeć się zapowiedzi coraz mocniejszego eksponowania roli przewodniczącego, jako „ofiarnika” występującego w imieniu Chrystusa.

2.4.3. Ireneusz

Ireneusz, pisząc o Eucharystii jako ofierze, wspomina też, choć jakby mimochodem, o tym, kto tę ofiarę składa. Podmiotem składającym ofiarę jest Kościół albo wierzący. Ireneusz nie eksponuje roli prezbitera jako ofiarnika czy pośrednika²²⁵. Tak jak przy omawianiu ofiar starotestamentalnych Ireneusz nie zajmuje się rolą kapłanów, a raczej rozważa ofiarę jako osobisty akt każdego wiernego Żyda, tak i przy omawianiu Eucharystii nie podkreśla roli prezbitera czy biskupa uprawnionego do składania ofiary w imieniu Kościoła. Eucharystia jest dla niego aktem Kościoła i jednocześnie aktem każdego wierzącego²²⁶. Natomiast w kontekście istniejących w sektach praktyk kultycznych nawiązujących do Eucharystii, Ireneusz podkreśla, że Eucharystia jest tylko w Kościele, a nie u heretyków. Píše:

Tylko Kościół składa Bogu ofiarę czystą, ofiarując Bogu z dziękczynieniem Jego własne dzieła. Nie składają ofiary czystej Żydzi, ponieważ ich ofiara jest pełna krwi. Nie przyjęli bowiem Słowa, które ofiaruje się Bogu. Nie składają ofiary czystej również wspólnoty heretyckie²²⁷.

2.4.4. Klemens Aleksandryjski

Jak już wspomniano, Klemens nazywa Kościół Matką. Píše: „jedna tylko panna staje się matką; z radością nazywam ją Kościo-

²²³ Dial 70,4.

²²⁴ Ap I,66,2.

²²⁵ Również w opisach zadań prezbitera, jakie wymienia Ireneusz, nie jest wyeksponowana rola ofiarnika, zob. AH IV,6,2 n.

²²⁶ Nie ma u Ireneusza, w przeciwieństwie do Ignacego Antiocheńskiego, podkreślenia, że Eucharystię można sprawować wyłącznie z biskupem. Zapewne w gminie lionńskiej nie było tego problemu.

²²⁷ AH IV,18,4, por. także opis naśladowania Eucharystii (i to w odniesieniu przede wszystkim do wina) w sekcje Marka (AH I,13,2).

łem”²²⁸. Kościół jest Matką, która karmi. Karmi swoje dzieci nie własnym pokarmem, lecz pokarmem, jaki otrzymała od Boga – Logosem. A zatem pokarmem jest Logos, karmicielką jest Kościół. Ten obraz służy Klemensowi szczególnie, gdy pisze o wspólnotach hereetyckich. One nie są Kościołem, a więc nawet jeżeli karmią swoich wiernych Logosem, są złodziejami, którzy dają pokarm ukradziony:

A oto moje zaproszenie dla tych, którym brak rozumu – mówi Mądrość, oczywiście do heretyków – „Chwyćcie łączywie chleb misteryjny i wodę ze słodkiej kradzieży” (Prz 9,16b–17) Przy tym słowa „chleb i woda” odnosi tu Logos wyraźnie do nie do czego innego, jak do herezji, które używają chleba i wody do Ofiarowania [w oryg.: *kata ten prosforan*]²²⁹ niezgodnie z regułą Kościoła²³⁰.

Eucharystia we wspólnotach hereetyckich jest „kradzionym chlebem”. Możemy więc wnioskować, że według Klemensa Eucharystia może być sprawowana tylko w Kościele. Tylko Kościół bowiem jest Matką, która ma prawo karmić swoje dzieci Logosem.

2.4.5. Orygenes

W swojej egzegezie biblijnej Orygenes zwykle wydobywa z interpretowanych tekstów dwa sensy duchowe: indywidualny, odnoszący się do duszy pojedynczego wierzącego, oraz eklezjalny, odnoszący się do Kościoła. W przytaczanych tekstach Orygenes dotyczących Eucharystii wyraźnie dominuje sens indywidualny. Słowo karmi człowieka, każdą poszczególną duszę. To oczywiście nie wyklucza obecności sensu eklezjalnego. Niemniej jednak Orygenes nigdzie nie rozwija szerzej tematu: Eucharystia a Kościół. Nie podejmuje również zagadnienia roli kapłana w sprawowaniu Eucharystii. Nawet jeżeli mówi o Eucharystii jako ofierze, to powiada, że składamy ją „my”²³¹. W zasadzie nie nawiązuje do roli kapłana jako tego, który składa ją w imieniu wspólnoty. Przyjmuje jako oczywisty fakt, że Eucharystia jest sprawowana w Ko-

²²⁸ Ped 1,6,42

²²⁹ Jest to jeden z nielicznych tekstów, w których Klemens nazywa Eucharystię ofiarą, patrz przyp. Error: Reference source not found.

²³⁰ Kob 1,19,96,1.

²³¹ Por. HomLb 24,1; OPas 1,3.

ściele pod przewodnictwem kapłana, ale nie rozwija tego tematu²³². Być może takie podejście ma związek z faktem, że Orygenes podkreśla przede wszystkim aspekt indywidualny Eucharystii. Słowo karmi pojedynczego człowieka, tak samo każdy wierzący osobiście składa Bogu ofiarę, „ofiaruje Chrystusa”.

Eklezjalny wymiar Eucharystii nie jest oczywiście wykluczony, jest raczej zakładany przez Orygenes. Za każdym razem, gdy nawiązuje on do istniejącej praktyki eucharystycznej, zauważa, jako oczywisty, jej wspólnotowy, kościelny charakter²³³.

2.4.6. Podsumowanie

Eucharystia jest rzeczywistością dotyczącą wspólnoty. To było oczywiste dla chrześcijan od samego początku. Być może dlatego Ojcowie wspominają o tym wymiarze Eucharystii stosunkowo niewiele. Charakterystyczne jest, że najobszerniej podejmuje ten temat św. Ignacy Antiocheński, pisząc do gmin, które najprawdopodobniej miały problemy z utrzymaniem jedności. Jednak nawet te rozproszone uwagi pozwalają stwierdzić, że Eucharystia była przeżywana jako

²³² M. SZRAM, w książce pt. *Orygenes o kapłaństwie*, Olsztyn 1998, s. 29, pisze: „Orygenes, jako jeden z pierwszych pisarzy chrześcijańskich, uwypukla ideę przedłużenia się ofiary Chrystusa w Eucharystii, gdzie Chrystus sam ofiaruje siebie przez ręce kapłanów. Ofiara jest składana za grzechy, a więc zadaniem kapłana jest oczyszczanie wiernych z »wszelkiej tłustości« i »spożywanie« grzechów ludu”. Powołuje się tutaj na następujące teksty Orygenes: HomKpł 2,3 oraz 5,12. Jednakże te teksty nie mówią o Eucharystii, ale ogólnie o ofierze i ich wymowa na pewno nie jest na tyle jednoznaczna, aby usprawiedliwiać tak mocne twierdzenie, zwłaszcza jeżeli wziąć pod uwagę styl teologii Orygenes, a zwłaszcza fakt, że jest zupełnie nieuprawnione odnoszenie każdego tekstu Orygenes dotyczącego ofiary do Eucharystii. Z całą pewnością Orygenes w tekście HomKpł 5,12 podkreśla rolę kapłana w nawracaniu grzeszników. Pisze: „Jeśli zatem kapłan Kościoła słowami swoimi, nauką, troską i usilnym staraniem może nawrócić grzesznika i pouczyć go, aby poszedł lepszą drogą, [...] to logiczne jest, że ten, kto dzięki jego wysiłkowi zostaje ocalony, dziękuje Bogu i składa ofiarę dziękczynną”. Pisze również: „zaklinam więc was, słuchacze, dajcie piersi [...] kapłanom Bożym, aby usunęły z nich wszelką tłustość”. Jednak z tych tekstów można jedynie wywnioskować, że Orygenes podkreśla rolę kapłanów w nawracaniu grzeszników, nie można jednak wyciągać zbyt wielu wniosków odnośnie do Eucharystii jako przedłużenia ofiary Chrystusa.

²³³ Por. HomJoz 2,1.

zgromadzenie Kościoła. Było oczywiste, że nie może istnieć ani Eucharystia poza Kościołem, ani Kościół bez Eucharystii.

Nie było w najmniejszym stopniu zamiarem tego rozdziału wyczerpujące przedstawienie roli prezbiterów, kapłanów w pierwszych gminach, tym bardziej rozwoju refleksji chrześcijańskiej dotyczącej kapłaństwa. Temat ten wymaga oddzielnego obszernego studium. Tu chodziło jedynie o przedstawienie, co Ojcowie pisząc o Eucharystii, mówią o roli celebransa.

Tak jak Eucharystia jest dziełem Kościoła, tak i Kościół, zgromadzenie jest przedstawiane najczęściej jako podmiot celebrujący Eucharystię. Natomiast, gdy Eucharystia jest przedstawiana jako ofiara, najczęściej jako składający ofiarę przedstawiany jest każdy uczestnik Eucharystii. Rola kapłana jako ofiarnika, choć pojawia się wcześniej i w różnych kontekstach, jest w omawianym okresie stosunkowo słabo zaznaczona. Można dopatrzeć się takiej myśli u Klemensa Rzymskiego oraz u Ignacego Antiocheńskiego. Natomiast Orygenes, choć w swoich homiliach o Pięcioksięgu szeroko omawia funkcje kapłańskie, rozwija również myśl na temat ich funkcji ofiarniczej, nie odnosi jednak tej funkcji wprost i w pierwszym rzędzie do Eucharystii.

Można zatem stwierdzić, że ani refleksja eucharystyczna nie koncentrowała się w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa na roli prezbitera w sprawowaniu Eucharystii, ani rozwój teologii kapłaństwa nie rozpoczął się od Eucharystii, czyli od refleksji nad rolą prezbitera w sprawowaniu Eucharystii.

ZAKOŃCZENIE

Mimo że przedstawione teksty Ojców dotyczące Eucharystii z trudem poddają się syntezie, spróbujemy jednak na zakończenie podsumować zwięźle refleksję eucharystyczną w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa.

Eucharystia jest pokarmem i ofiarą, a Eucharystia przyjmowana jako pokarm była najpierwotniejszym sposobem rozumienia i interpretacji czynów i słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Przy czym wyrażało się to zarówno w formie sprawowania Eucharystii – początkowo integralnie połączonej ze spożywaniem posiłku – jak i w refleksji eucharystycznej. Eucharystia – posiłek bierze swój początek nie tylko z Ostatniej Wieczerzy, ale także z całej tradycji wspólnych posiłków, które Jezus spożywał ze swoimi uczniami, również po zmartwychwstaniu.

Eucharystia jako posiłek kształtuje się na podstawie religijnych tradycji żydowskich, związanych ze wspólnie spożywanymi posiłkami, i w opozycji do powszechnych podówczas hellenistycznych tradycji uczt ofiarnych. Nie nawiązuje także do żydowskiej wieczerzy paschalnej. Jednak dość szybko dokonuje się ewolucja: Eucharystia zmierza ku coraz większej „spirytualizacji”, zanika jej związek z realnymi posiłkami, a interpretując znaczenie pokarmu, Ojcowie coraz większą wagę przywiązują do tego, co dzieje się w duchu. Można tutaj mówić także o „sakramentalizacji”, jeżeli przyjmiemy określenie sakramentu jako znaku widzialnego rzeczywistości niewidzialnej. W przedstawianiu znaczenia pokarmu coraz większy nacisk kładziono na aspekt rzeczywistości niewidzialnej. Najdalej ten proces poszedł w Aleksandrii. Klemens i potem Orygenes, mówiąc o Eucharystii – pokarmie, nieustannie podkreślali, że materia jest tylko zasłoną prawdziwej, duchowej rzeczywistości Eucharystii.

Eucharystia – pokarm jest przyjmowana jako dar, który Jezus zostawiał wierzącym w Niego. Jest uznawana za jeden z przejawów nieustannego działania Logosu karmiącego.

Eucharystia jako posiłek i pokarm wyraża także, zgodnie z symboliką posiłku, wspólnotę i jednocześnie aktualną obecność Jezusa pośród wierzących.

O ile pokarmem nazywane jest zarówno Ciało Jezusa, jak i Krew Jezusa, o tyle Krew Jezusa początkowo dość rzadko i to wyłącznie w cytatach lub bezpośrednich parafrazach tekstów biblijnych jest nazywana napojem.

Jeżeli chodzi o owoce, jakie przynosi spożywanie Eucharystii, od samego początku Eucharystia jest rozumiana przede wszystkim jako pokarm nieśmiertelności. Chleb Eucharystyczny był przyjmowany jako pokarm ofiarowany przez samego Chrystusa, pokarm obdarzający nieśmiertelnością, czyli inaczej mówiąc, „karmiący” nieśmiertelność w człowieku.

Choć Eucharystia bywa nazywana pokarmem duszy, to dla niektórych Ojców (przede wszystkim Ireneusza) właśnie cielesność, materialność tego pokarmu jest gwarantem zmartwychwstania także i ciała ludzkiego.

Słowa Jezusa „To jest Ciało moje” i „To jest Krew moja” są powszechnie przyjmowane jako wiążące. Za oczywistość uznawano, że przyjmowany podczas Eucharystii chleb i wino jest Ciałem i Krwią Jezusa. Nie pojawia się polemika podważająca tego faktu i dlatego zapewne nie pojawiają się tendencje apologetyczne: broniące realności przemiany eucharystycznej. Spożywanie Eucharystii, Ciała i Krwi Chrystusa jest także pojmowane jako wejście w bardzo ścisłą, niemal fizyczną wspólnotę z Bogiem. Łączy się tu motyw Eucharystii jako przyjmowania daru Bożego i Eucharystii jako spożywania poświęconych darów ofiarnych. Natomiast motyw Krwi Jezusa, która oczyszcza z grzechu, jest rozwijany chętniej w kontekście ofiarniczym niż w kontekście krwi jako napoju.

Pojmowanie Eucharystii przede wszystkim jako posiłku i pokarmu w istotny sposób określało zarówno wymiar wspólnotowy, jak i indywidualny Eucharystii. Wszelkie uroczyste posiłki były spożywane we wspólnocie. Tak samo pierwsze wieki chrześcijaństwa nie znały Eucharystii sprawowanej inaczej, jak tylko we wspólnocie. Eucharystia była ze swej istoty obrzędem wspólnoty Kościoła, dlatego winna być sprawowana pod przewodnictwem (a przynajmniej przy apro-

bacie) biskupa. Jednakże Ojcowie najwięcej uwagi w swoich pismach poświęcają indywidualnemu wymiarowi Eucharystii. Istotne jest to, co podczas Eucharystii dokonuje się w duszy wierzącego. Każdy wierny z osobna jest karmiony chlebem eucharystycznym, każdy osobiście uczestniczy w obrzędzie i składa Bogu ofiarę.

Jednocześnie Eucharystia jest właściwie od początku pojmowana jako ofiara, ale u wszystkich Ojców oprócz Klemensa Rzymskiego takie pojmowanie Eucharystii jest wtórne wobec pojmowania jej jako pokarmu. Przede wszystkim zaś jest ono wtórne wobec samej teologii ofiary, jaka od samego początku dominowała w chrześcijaństwie. Albowiem już w czasach nowotestamentalnych rozwinęła się koncepcja śmierci Jezusa jako ofiary złożonej za ludzi, życia chrześcijanina jako ofiary składanej Bogu i Kościoła jako świątyni, w której są składane ofiary. Te idee ofiarne zostały wyraźnie sformułowane przez św. Pawła. Sformułował je przede wszystkim na podstawie idei ofiarniczych Starego Testamentu, ale podobne idee były powszechne także w otaczającej chrześcijan społeczność hellenistycznej.

Taka ogólna koncepcja życia pojedynczego chrześcijanina oraz Kościoła jako ofiary i świątyni stopniowo przenika do refleksji i praktyki eucharystycznej i coraz mocniej kształtuje pojmowanie Eucharystii. Natomiast, choć w tym czasie pojawia się już przedstawienie Eucharystii jako pamiątki męki Jezusa, w omawianych tekstach nie zostaje jeszcze sformułowana myśl, że Eucharystia jest powtórzeniem ofiary Chrystusa na krzyżu.

Rozumienie Eucharystii jako ofiary (podobnie jak Eucharystii jako pokarmu) kształtuje się przede wszystkim w dialogu z tradycją starotestamentalną. Choć hellenistyczne środowisko religijne otaczające młode chrześcijaństwo było ważnym elementem kształtującym mentalność chrześcijan, to w refleksji eucharystycznej reakcja na te wpływy była przede wszystkim negatywna. Od samego początku pojawia się radykalne odrzucanie wszelkich narzucających się analogii między Eucharystią a ofiarami hellenistycznymi. Apologeci zdecydowanie wykazują bezsensowność hellenistycznych kultów polegających na składaniu bogom ofiar materialnych: ponieważ Bóg jest doskonały, nie można Mu nic dać, gdyż niczego od nas nie potrzebuje.

Przed wszystkim zaś nie potrzebuje od nas ofiar materialnych. Wobec tego apologeci podkreślają, że chrześcijanie nie składają ofiar Bogu. Ponieważ zauważają fakt istnienia pewnych podobieństw obrzędów, chcą jak najdobitniej podkreślić, że nie istnieją żadne istotne analogie między Eucharystią a kultami ofiarniczymi: Eucharystia nie ma nic wspólnego z materialnymi ofiarami pogańskimi. Natomiast apologeci, podobnie jak intelektualisci greccy, chętnie mówią o ofierze niematerialnej, jaką człowiek powinien składać Bogu swoim życiem i umysłem.

Taka tendencja sprawia, że Klemens Aleksandryjski właściwie wcale nie mówi o Eucharystii jako ofierze, choć już Orygenes nie boi się w polemice z Celsusem przedstawiać Eucharystii jako ofiary.

Tradycje starotestamentalne w sposób pozytywny kształtują pojmowanie Eucharystii jako ofiary. Jednakże w refleksji eucharystycznej odbija się cała złożoność odniesień chrześcijaństwa do dziedzictwa Starego Testamentu. Na początku w pierwszych gminach judeochrześcijańskich kształt obrzędu eucharystycznego wzorowany jest na żydowskich obrzędach, zwłaszcza na błogosławieństwach przy posiłkach, jakie celebrowano w żydowskich domach. Chrześcijanie uznają także Stary Testament za swoje dziedzictwo, a więc również ofiary starotestamentalne są istotnym punktem odniesienia pomagającym w zrozumieniu Eucharystii. Eucharystia jest przedstawiana jako wypełnienie tego, co ofiary starotestamentalne jedynie zapowiadały, a nawet jako kontynuacja tych ofiar. Ale pojawiająca się w tekstach Ojców tendencja antyjudaistyczna w pewnym stopniu rzutuje także na rozumienie Eucharystii: stopniowo coraz częściej bywa ona przeciwstawiana ofiarom starotestamentalnym jako jedyna prawdziwa ofiara, czyli więcej mówi się o różnicach niż o kontynuacji. Jednak, o ile materialność ofiar hellenistycznych jest dla Ojców dużym problemem, o tyle krytyka materialności ofiar starotestamentalnych pojawia się tylko w piśmie *Do Diogneta*. Krytyka ofiar starotestamentalnych u innych Ojców tylko ogólnie wskazuje na ich niedoskonałość oraz na fakt, że wraz z nadejściem Nowego Przymierza utraciły swoją ważność.

Spośród ofiarnych tradycji starotestamentalnych najchętniej jako pierwowzór Eucharystii przywoływane są ofiary pokarmowe i dzięk-

czynne. Właściwie nie pojawiają się odniesienia do ofiar krwawych. Eucharystia jest także rzadko przedstawiana jako ofiara oczyszczająca. Wręcz przeciwnie, przedstawiana jest jako ofiara, którą trzeba składać po uprzednim oczyszczeniu serca.

Zdumiewający u wczesnych Ojców greckich jest praktycznie całkowity brak odniesień paschalnych, tak oczywistych w samym momencie ustanowienia Eucharystii. Już w pierwszych gminach kontekst paschalny Eucharystii zanika i przez kolejne dwieście lat trudno znaleźć jakieś istotne teksty podejmujące temat związku Eucharystii z Paschą. Co prawda w Kościele od samego początku rozwija się teologia Paschy chrześcijańskiej jako świętowania prawdziwego wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa w momencie Jego śmierci i zmartwychwstania. Ale rozwija się ona niezależnie od refleksji eucharystycznej. Tak samo Eucharystia nie jest pojmowana jako świętowanie Paschy. W omawianych tekstach właściwie nie dochodzi do istotnego włączenia motywów paschalnych do refleksji eucharystycznej ani do włączenia motywów eucharystycznych do teologii Paschy chrześcijańskiej.

Chrześcijanie od samego początku mówią o Krwi Jezusa przelanej za nas, jako krwi oczyszczającej i obmywającej. Jest to symbolika przejęta z teologii starotestamentalnej i stanowi ona istotny element teologii Paschy chrześcijańskiej. Jednak, podobnie jak cała teologia Paschy, dopiero wtórnie jest ona łączona z Eucharystią.

Jest wielce prawdopodobne, że Pascha we wspólnocie kwartodecymańskiej Melitona z Sardes, celebrowana czternastego dnia miesiąca Nisan, była obchodzona niezależnie od późniejszej, niedzielnej celebracji Eucharystii.

Słowa Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę!” były odnoszone do całego życia Jezusa na ziemi. Eucharystia była celebrowana jako pamiątka Jezusa – Jego wcielenia i ziemskiego życia, i to pamiątka rozumiana jako przeżywanie, doświadczanie Jego realnej obecności. Jednakże motyw Eucharystii jako pamiątki nie jest zbyt eksponowany: o wiele mocniej podkreślany jest aspekt eschatologiczny – Eucharystia jako przygotowanie do nieśmiertelności. Omawiani Ojcowie, pisząc o Eucharystii, chętniej spoglądali w przyszłość niż w przeszłość.

W pierwszych dwóch wiekach jedynie w niewielkim zakresie pojawia się motyw celebracji Eucharystii jako pamiątki męki i śmierci Jezusa. Tak samo eucharystyczne Ciało i Krew Chrystusa są uznawane przede wszystkim za przedłużenie Jego wcielenia. O wiele słabiej i rzadziej są odnoszone do męki i śmierci Jezusa, choć oczywiście są i takie świadectwa. Jedno z najważniejszych znajdujemy u św. Ignacego. Oczekujące go męczeństwo widzi on jako ofiarę składaną Bogu na wzór ofiary Chrystusa oraz podkreśla bezpośredni związek tej ofiary i Eucharystii.

Idea przewodniczącego Eucharystii, jako kapłana – ofiarnika składającego ofiarę w imieniu całej wspólnoty, pojawia się niezależnie w dwóch całkiem różnych kontekstach: Klemens opiera się na starotestamentalnej koncepcji arcykapłana składającego ofiary; Ignacy czekające go męczeństwo przedstawia jako przedłużenie ofiary eucharystycznej, którą składał jako biskup.

Jednak ta koncepcja nie dominuje w pierwszych dwóch wiekach. Częściej Eucharystia przedstawiana jest jako ofiara, którą każdy składa osobiście. Ojcowie bowiem w niewielkim tylko stopniu koncentrowali swoje refleksje na osobie przewodniczącego Eucharystii. Choć oczywiście nikt nie negował jego istotnej roli. Przedstawiany on bywa jako ten, który zanosí do Boga modlitwy w imieniu zgromadzenia, oraz jako ten, który jest gwarantem eklezjalności zgromadzenia eucharystycznego.

Tak przedstawione procesy ewolucji w rozumieniu Eucharystii są uproszczeniem, czy raczej podsumowaniem wielu dróg rozwoju refleksji eucharystycznej, jaka dokonywała się w Kościołach rozrzuconych na całym obszarze Cesarstwa Rzymskiego. Od samego bowiem początku występowały znaczące różnice między Kościołami, nie tylko jeżeli chodzi o praktykę, ale także w sposobach rozumienia Eucharystii. Najlepiej widać to na przykładzie trzech wspólnot: didachejskiej, antiocheńskiej (Ignacy) i rzymskiej (Klemens). Znamy świadectwa dotyczące Eucharystii w tych wspólnotach i pochodzące z podobnego okresu. Różnice w rozumieniu Eucharystii między nimi są niemałe.

Z takiego obrazu życia eucharystycznego w pierwszych wiekach wynika, że nieobecność sporów o Eucharystię z pewnością nie jest wynikiem pełnej jednomyślności odnośnie do pojmowania Eucharystii, gdyż jak się okazuje zarówno praktyka sprawowania, jak i sposoby jej rozumienia od samego początku różnią się znacząco między sobą w poszczególnych wspólnotach chrześcijańskich. Te różnice jednak w zasadzie nie powodują niepokoju i potrzeby ujednolicenia. A zatem, przy dużej różnorodności idei i praktyki, istniało wystarczająco mocne poczucie jedności w przeżywaniu Eucharystii. Było ono niewątpliwie głębsze niż różnice. Istniał jakiś nieuchwytny, a pierwotny moment „sprawowania obrzędu”, który sprawiał jedność. Pozwalał nie martwić się różnicami co do rytu i znaczenia. Zapewne była to oczywistość doświadczenia, fakt, iż niezależnie od wszystkich różnic w praktyce i teorii, Eucharystia była przeżywana bardzo głęboko jako realna obecność Chrystusa w Kościele.

Żaden z omawianych Ojców nie poświęcił Eucharystii osobnego traktatu. Żaden też nie dążył do syntezy, nie usiłował przedstawić spójnej i wyczerpującej doktryny o Eucharystii. Dlatego czasem daje się zauważyć, że w wywodach niektórych z Ojców pojawiają się niekonsekwencje, czy nawet sprzeczności. Wyraźnie widać, że jest to myśl, która dopiero usiłuje ogarnąć pewną rzeczywistość, daleka jeszcze od dojrzałości. Przy czym można postawić tezę, że niesystematyczność, czyli brak tendencji do uporządkowania i doprecyzowania pojęć, najprawdopodobniej wynika właśnie z braku polemik. To przecież polemiki, spory i herezje zmuszają teologię do możliwie dokładnego rozgraniczania między ortodoksją a herezją: precyzowania pojęć i systematyzowania twierdzeń. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich jest więc teologią z okresu przed wielkimi sporami. Ten fakt chyba w sposób istotny określa jej charakter. Choć więc z jednej strony można by mówić, że jest to refleksja jeszcze nie-dojrzała, to z drugiej strony warto zastanowić się, czy jest to tylko jej słabość. Być może właśnie niesystematyczność tej refleksji lepiej niż precyzja pojęć i spójność systematycznej teologii z okresu wielkich polemik oddaje mistyczny charakter Eucharystii. Zwłaszcza że jest to refleksja do głębi biblijna. Ojcowie posługują się raczej obrazami i symbolami niż starannie zdefiniowanymi pojęciami i bardzo chętnie

korzystają z języka biblijnego. Po prostu używają pojęć i obrazów biblijnych do opisanie i skomentowania praktyki eucharystycznej, w której uczestniczą.

Niniejsze studium nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu. Właściwie każdy z podjętych wątków jest punktem wyjścia do przeprowadzenia obszerniejszego studium. Natomiast wolno mieć nadzieję, że stanie się ono pomocne dla tych, którzy będą chcieli studiować myśl Ojców Kościoła dotyczącą Eucharystii.

Na samym końcu można chyba pozwolić sobie na pewną refleksję dotyczącą chwili obecnej. Otóż, czas dzisiejszy wydaje się, jeżeli chodzi o Eucharystię, okresem „po wielkich sporach”. Właściwie nie toczą się obecnie żadne gwałtowne polemiki dotyczące Eucharystii. Co prawda ciągle nie może się spełnić pragnienie Papieża Jana Pawła II i tak wielu chrześcijan, pragnienie dotyczące Eucharystii przeżywanej wspólnie przez wiernych z dotychczas podzielonych wyznań chrześcijańskich. Jednak nawet ten podział nie wywołuje gwałtownych dyskusji w stylu polemik, jakie były toczone po Soborze Trydenckim. Choć nikt nie ukrywa istotnych różnic w pojmowaniu Eucharystii, jakie istnieją zwłaszcza między Kościołem katolickim, Kościołami prawosławnymi oraz Kościołami ewangelickimi, to poszukiwanie odpowiedzi na te problemy nie wiąże się z gwałtownymi sporami. Raczej prowadzone są rozmowy teologiczne, mające na celu lepsze zrozumienie tego, co nas różni oraz poszukiwanie tego, co łączy. W tym dialogu nie brakuje oczywiście kryzysów i trudności. Nie brakuje także wewnętrznych problemów trapiących poszczególne Kościoły: w wielu Kościołach lokalnych znacząco zmniejszyła się liczba wiernych uczestniczących w niedzielnej mszy świętej. Jednak rozwiązania tych problemów poszukuje się raczej poprzez wskazywanie na mistyczny wymiar Eucharystii niż poprzez zwalczanie błędów dogmatycznych.

Być może właśnie w takim czasie, w okresie „po wielkich sporach” łatwiej docenia się głębię i wartość refleksji eucharystycznej z okresu „przed wielkimi sporami”.

WYKAZ SKRÓTÓW

Wydawnictwa, serie wydawnicze i czasopisma

- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909–
- ALW – „Archiv für Liturgiewissenschaft” (tytuł poprzedni: „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, JLW), Regensburg 1950–
- CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris 1903–
- CT – „Collectanea Theologica” (tytuł poprzedni: „Przegląd Teologiczny”, PT), Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–
- DCB NT – *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1986
- DPAC – *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, red. A. Berardino, Casale Monferrato 1983
- EK – *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973–
- FZPhTh – „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” (tytuł poprzedni: „Divus Thomas”, DTh), Freiburg 1954–
- GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, Berlin 1897–
- HD – „Homo Dei”, Tuchów, Wrocław, Warszawa 1932–
- IKZ – „Internationale Kirchliche Zeitschrift” (tytuł poprzedni: „Revue internationale de théologie”, RIT), Bern 1911–
- JEH – „The Journal of Ecclesiastical History”, London 1950–
- L'Eucharistie* – RORDORF W. i inni, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976
- NTA – „Neutestamentliche Abhandlungen”, Münster, 1908–
- OŻ – *Ojcowie żywi*, Kraków 1978–
- PN – *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–
- PrzKat – „Przewodnik Katolicki”, Poznań 1895–
- PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969–
- PST – „Poznańskie Studia Teologiczne”, Poznań 1972–

RBL	– „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948–
RTh	– „Revue thomiste. Questions du temps présent”, Paris 1893–
SAC	– <i>Studia Antiquitatis Christianae</i> , Warszawa 1977–
SC	– <i>Sources chrétiennes</i> , Paris 1947–
SSHT	– „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968–
StPatr	– <i>Studia Patristica</i> (w serii: <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur</i>), Berlin 1955–
STV	– „ <i>Studia Theologica Varsaviensia</i> ”, Warszawa 1963–
TST	– „Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów 1972–
TU	– <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur</i> , Leipzig, Berlin 1882–
VigCh	– „ <i>Vigiliae Christianae</i> ”, Amsterdam 1947–
VoxP	– „ <i>Vox Patrum</i> ”, Lublin 1981–
ŻMT	– <i>Źródła Myśli Teologicznej</i> , Kraków 1996–

Tytuły dzieł Ojców Kościoła

Did	– <i>Didache</i>
Kor	– Klemens Rzymski , <i>List do Koryntian</i> Ignacy Antiocheński
Ef	– <i>List do Kościoła w Efezie</i>
Magn	– <i>List do Kościoła w Magnezji</i>
Trall	– <i>List do Kościoła w Tralleis</i>
Rz	– <i>List do Kościoła w Rzymie</i>
Filad	– <i>List do Kościoła w Rzymie w Filadelfii</i>
Smyrn	– <i>List do Kościoła w Smyrnie</i>
Pol	– <i>List do Polikarpa</i>
Dgn	– <i>Do Diogneta</i>
Au	– Teofil Antiocheński , <i>Do Autolyka</i>
Barn	– <i>List Barnaby</i>
2Kl	– <i>Drugi list Klemensa</i>
HomP	– Meliton z Sardes , <i>Homilia paschalna</i> Justyn

Ap	– <i>Apologia</i>
Dial	– <i>Dialog z Żydem Tryfonem</i>
AH	– Ireneusz , <i>Adversus Haereses</i>
EF	– <i>Ewangelia Filipa</i>
	Klemens Aleksandryjski
ZachGr	– <i>Zachęta Greków</i>
Ped	– <i>Wychowawca</i>
Kob	– <i>Kobierce</i>
	Orygenes
HomWj	– <i>Homilie o Księdze Wyjścia</i>
HomKpł	– <i>Homilie o Księdze Kapłańskiej</i>
HomLb	– <i>Homilie o Księdze Liczb</i>
HomJoz	– <i>Homilie o Księdze Jozuego</i>
HomPs	– <i>Homilie o Psalmach</i>
HomJer	– <i>Homilie o Księdze Jeremiasza</i>
KomPnp	– <i>Komentarz do Pieśni na pieśniami</i>
HomŁk	– <i>Homilie o Ewangelii św. Łukasza</i>
KomMt	– <i>Komentarz do Ewangelii św. Mateusza</i>
KomMt ser.	– <i>Komentarz do Ewangelii św. Mateusza</i> , fragmenty kom. do Mt 22,34–27,63
KomJ	– <i>Komentarz do Ewangelii św. Jana</i>
Omod	– <i>O modlitwie</i>
Opas	– <i>O święcie Paschy</i>
Ozas	– <i>O zasadach</i>
PrzC	– <i>Przeciw Celsusowi</i>
HE	– Euzebiusz z Cezarei , <i>Historia kościelna</i>

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Wydania tekstów

- Didac̃a t̃in ċpostol̃in, ed. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958.
- CLEMENS ROMANUS, *Epistula I ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, (SC 167), Paris 1971.
- Epistula II ad Corinthios*, ed. K. Bihlmeyer, W. Schneemelcher (post F. X. Funk), *Die apostolischen Väter*, Tübingen 1970³.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae VII genuinae, recensio media*, ed. P. T. Camelot, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe*, (SC 10), Paris 1969⁴.
- THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, ed. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Oxford 1970.
- Barnabae epistula*, ed. R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, (SC 172), Paris 1971.
- HERMAS, *Pastor*, ed. M. Whittaker, *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*, (GCS 48), Berlin 1967².
- MELITO, *De pascha*, (P. Beatty 8 + P. Bodmer 13 + P. Oxy. 13.1600), ed. O. Perler, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments*, (SC 123), Paris 1966.
- ARISTIDES, ed. C. Vona, *L'apologia di Aristide*, Roma 1950.
- ATHENAGORAS, ed. W. R. Schoedel, *Athenagoras. Legatio and de resurrectione*, Oxford, 1972.
- JUSTINUS, *Apologia, Dialogus cum Tryphone*, ed. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915.
- Epistula ad Diognetum*, ed. H.–I. Marrou, *A Diognète*, (SC 33 bis), Paris 1965².
- IRENÆUS, *Adversus haereses libri 1–2*, ed. W. W. Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, Cambridge, 1857.
- IRENÆUS, *Adversus haereses liber 3*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre 3*, (SC 211), Paris 1974.
- IRENÆUS, *Adversus haereses liber 4*, ed. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre 4*, (SC 100), Paris 1965.
- IRENÆUS, *Adversus haereses liber 5*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre 5*, (SC 153), Paris 1969.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, C. Matray, *Clément d'Alexandrie, Le propreptique*, (SC 2), Paris 1949.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, *Clément d'Alexandrie, Le pédagogue*, (SC 70, 108, 158), Paris t. 1, 1960; t. 2, 1965; t. 3, 1970.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, 3, (GCS 52 (15), 17), Berlin t. 2, 1960³; t. 3, 1970².

Origenes

Contra Celsum, ed. M. Borret, *Origène. Contre Celse*, (SC 132, 136, 147, 150), Paris t. 1, 1967; t. 2, 1968; t. 3–4, 1969.

De principiis, ed. H. Görgemanns, H. Karpp, *Origenes vier Bucher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.

Commentarii in evangelium Joannis lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13, ed. C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, (SC 120, 157, 222), Paris t. 1, 1966; t. 2, 1970; t. 3, 1975.

Commentarii in evangelium Joannis lib. 19, 20, 28, 32, ed. E. Preuschen, *Origenes Werke*, vol. 4, (GCS 10), Leipzig 1903.

Homiliae in Numeros, Homiliae in Exodum, Homiliae in Leviticum ed. W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, vol. 6, (GCS 29), Leipzig 1920.

In Jeremiam homiliae 1–11, ed. P. Nautin, *Origène. Homélie sur Jérémie*, (SC 232), Paris 1976.

In Jeremiam homiliae 12–20, ed. E. Klostermann, (GCS 6), Leipzig 1901.

Homiliae in Lucam, ed. M. Rauer, *Origenes Werke*, vol. 9, (GCS 49 (35)), Berlin 1959².

Libri x in Canticum canticorum, ed. W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, vol. 8, (GCS 33), Leipzig 1925.

De oratione, ed. P. Koetschau, *Origenes Werke*, vol. 2, (GCS 3), Leipzig 1899.

De pascha, ed. O. Guéraud, P. Nautin, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, (Christianisme antique 2), Paris 1979.

Commentarium in evangelium Matthaei lib. 10–11, ed. R. Girod, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, (SC 162), Paris 1970.

Commentarium in evangelium Matthaei lib. 12–17, ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 10.1–10.2, (GCS 40.1–40.2), Leipzig t. 10.1, 1935; t. 10.2, 1937.

Commentariorum series in evangelium Matthaei Mt. 22,34–27,63, ed. E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 11, (GCS 38.2), Leipzig 1933.

In Jesu Nave homiliae, ed. W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, vol. 7, (GCS 30), Leipzig 1921.

TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. J. P. Mahé, (SC 216, 217), Paris 1975.

Les canons d'Hippolyte, ed. R. G. Coquin, (Patrologia Orientalis 31.2), Roma 1966.

The Didascalia Apostolorum in syriac. I-II, ed. A. Vööbus, (CSCO 407–408), Leuven 1979.

Polskie przekłady pism Ojców Kościoła

Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I-II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipensów, Pasterz Hermasa, tłum. wstęp i opr. A. Lisiecki, (POK 1), Poznań 1924.

Pierwsi świadkowie, tłum. A. Świderkówna, wstęp i opr. M. Starowieyski, Kraków 1998.

Apologeci greccy II wieku: List do Diogneta; św. TEOFIL, Do Autolyka; HERMIASZ, Szydzenie z filozofów pogańskich, tłum. wstęp i opr. J. Czuj, (POK 18), Poznań 1935.

JUSTYN, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. wstęp i opr. A. Lisiecki, (POK 4), Poznań 1926.

ATENAGORAS Z ATEN, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych* tłum. wstęp i opr. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.

Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, red. M. Starowieyski, Lublin 1980.

IRENEUSZ Z LYONU, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. wstęp i opr. W. Myszor, (ŻMT 7), Kraków 1997.

HIPOLIT RZYMSKI, *Tradycja Apostolska*, tłum. wstęp i opr. H. Paprocki, STV 14 (1976), z. 1, s. 145–170.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. wstęp i opr. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Apologie: MINUCJUSZ FELIKS, Oktawiusz; Do Diogneta; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, Zachęta Greków, tłum. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstęp i opr. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, (PSP 44), Warszawa 1988.

Pisma paschalne, ORYGENES, PSEUDO-HIPOLIT, PSEUDO-CHRYZOSTOM, tłum. wstęp i opr. S. Kalinkowski, Kraków 1993.

ORYGENES, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. i opr. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, (PSP 31, z. 1–2), Warszawa 1984.

ORYGENES, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, tłum. i opr. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, (PSP 34, z. 1–2), Warszawa 1986.

ORYGENES *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tłum. i opr. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, (PSP 30), Warszawa 1986.

ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, wstęp i opr. E. Stanula, (ŻMT 11), Kraków 1998.

- ORYGENES, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. i opr. S. Kalinkowski, wstęp M. Starowieyski, (PSP 36), Warszawa 1986.
- ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i opr. W. Myszor, E. Stanula, (PSP 28), Warszawa 1981.
- Odpowiedź na Słowo*, wstęp i opr. H. Pietras; TERTULIAN, *O modlitwie*, tłum. H. Pietras; CYPRIAN, *O Modlitwie Pańskiej*, tłum. A. U. Korab; ORYGENES, *O modlitwie*, tłum. W. Kania, H. Pietras, Kraków 1993.
- ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. wstęp i opr. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- ORYGENES, *O zasadach*, tłum. i opr. S. Kalinkowski, wstęp H. Pietras, (ŻMT 1), Kraków 1996.
- TERTULIAN, *Apologetyk*, tłum. wstęp i opr. J. Sajdak, (POK 20), Poznań 1947.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i opr. M. Starowieyski, wstępy M. Starowieyski, J. Miazek, A. Luft, (OŻ 7), Kraków 1987.
- Teksty z Nag Hammadi*, tłum. A. Dembska, W. Myszor, wstęp i komentarz W. Myszor, (PSP 20), Warszawa 1979.
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna, O męczennikach palestyńskich*, tłum. wstęp i opr. A. Lisiecki, (POK 3), reprint Kraków 1993.
- AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.
- HOMER, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław 1972.

Opracowania

Poszczególne dzieła i autorzy

Didache

- BETZ J., *Die Eucharistie in der Didache*, ALW 11 (1969), s. 10–39.
- VÖÖBUS A., *The Question of Literary Relation between Didache IX,4 and the fourth Gospel*, VigCh 23 (1969), s. 81–90.
- RORDORF W., *La Didaché*, w: RORDORF W. i inni, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976, s. 7–28.
- STANIEK E., *Wspólnotowy chrakter Eucharystii według „Didache”*, w: *Eucharystia źródłem życia*, Kraków 1987, s. 169–176.
- NIEDERWIMMER K., *Die Didache*, (Kommentar zu den Apostolischen Fätern 1), Göttingen 1989.
- SCHÖLGEN G., *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, (Fontes Christiani 1), Freiburg 1991.
- SWOBODA A., *Nauka o Eucharystii w Didache*, PST 7 (1992), s. 45–58.
- DRAPER J. A. (red.), *The Didache in Modern Research*, (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 37), Leiden 1996.

RORDORF W., *Die Mahlgebete in Didache Kap. 9–10. Ein neuer status questionis*, VigChr 51 (1997), s. 229–246.

Klemens Rzymski

BLOND G., *Clément de Rome*, w: *L'Eucharistie*, s. 28–51.

LINDEMANN A., *Die Klemensbriefe*, „Handbuch zum Neuen Testament” 17 (1992), s. 3–181.

Ignacy Antiocheński

JANKOWSKI B., *De Eucharistia apud Ignatium Antiochenum*, CT 22 (1951/52), s. 42–76.

GIBBARD S. M., *The Eucharist in the Ignatian Epistles*, StPatr 8, TU 93 (1966), s. 214–218.

WOODHALL J. A., *The Eucharistic Theology of Ignatius of Antioch*, „Communio” (Sevilla) 1972, s. 5–21.

SONSA A. de, GONÇALO D., *A eucharistia em s. Ignácio de Antioquia*, „Teologica”, serie 2, 10 (1975), s. 3–15.

JOHANNY R., *Ignace d'Antioche*, w: *L'Eucharistie*, s. 53–74.

WEHR L., *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA 18 (1987).

SCHOEDEL W. R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, Leiden 1990.

BRENT A., *Ignatius of Antioch and the Imperial Cult*, VigChr 52 (1998), s. 30–58.

GOULDER M. D., *Ignatius' „Docetists”*, VigChr 53 (1999), s. 16–30.

Meliton

TRISOGLIO F., *Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi*, „Augustinianum” 28 (1988), s. 151–185.

Justyn

JALLAND T. G., *Justyn Martyr and the President of the Eucharist*, StPatr 5, TU 80 (1962), s. 83–85.

RATCLIFF E. C., *The Eucharistic Institution Narrative of Justin Martyr's First Apology*, JEH 22 (1971), s. 97–102.

JURJON M., *Justin*, w: *L'Eucharistie*, s. 75–88.

MOKRZYCKI B., *Słowo Boże w liturgii: pierwszy opis Mszy św. przez Justyna*, CT 49 (1979), z. 1, s. 97–102.

CHMIEL J., „*Krew winogron*” (Rdz 49,11) w interpretacji św. Justyna Męczennika, RBL 35 (1982), s. 342–345.

ŁOMNICKI T., *Modlitwa eucharystyczna w przekazie św. Justyna*, TST (1981), s. 201–202.

RYMUZA M., *Eucharystia jako „czysta Ofiara” w pismach św. Justyna męczennika*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 37–47.

NOCIOOLI G. A., *Le catechesi battesimali ed eucharistica di San Giustino Martire*, Bologna 1990.

Ireneusz

RODOPOULOS P., *Irenaeus on the Consecration of the Eucharist*, w: *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, s. 844–846.

SESSBOUÉ B., *Prière eucharistique selon S. Irénée*, „Christus” 100 (1978), s. 468–473.

HAMMAN A., *Irénée de Lyon*, w: *L'Eucharistie*, s. 89–99.

ANDIA Y. de, *Eucharistie et incorruptibilité*, RTh 85 (1985), s. 464–469.

CZĘSZ B., *Eucharystia w nauczaniu św. Ireneusza*, w: PN, s. 57–62.

MYSZOR W., *Eucharystia w problematyce doketyzmu i gnostycyzmu*, w: PN, s. 50–55.

MYSZOR W., *Eucharystia w ujęciu św. Ireneusza*, SSHT 19–20 (1986–87), s. 13–23.

PERETTO E., *Tracce di preghiere eucaristiche negli scritti di Ireneo di Lione*, „Augustinianum” 35 (1995), s. 267–280.

Klemens Aleksandryjski

EIJK A. H. C. van, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist*, VigCh 25 (1971), s. 94–120.

MÉHAT A., *Clément d'Alexandrie*, w: *L'Eucharistie*, s. 101–127.

MONDÉSERT C., *L'Eucharistie selon Clément d'Alexandrie*, „Parole et Pain” 47 (1971), s. 302–308.

DRĄCZKOWSKI F., *Termin „eucharistia” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 7 (1987), z. 12–13, s. 73–86.

DRĄCZKOWSKI F., *Eucharystia – nieustanne dziękczynienie według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, Homo Meditans IX, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 43–51.

Orygenes

DALY R. J., *Sacrifice in Origen*, StPatr 11, TU 108 (1972), s. 125–129.

DALY R. J., *Early Christian Influence on Origen's Concept of Sacrifice*, w: *Origeniana*, Bari 1975, s. 327–332.

LIES L., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978.

VOGT H. J., *Eucharistielehre des Origenes?*, FZPhTh 25 (1978), s. 428–442.

JACQUEMANT P., *Origène*, w: *L'Eucharistie*, s. 177–186.

- LIES L., *Origenes' Eucharistielehre in Streit der Konfessionen: die Auslegungsgeschichte seit der Reformation*, Innsbruck–Wien 1985.
- KALINKOWSKI S., *Orygenes o Eucharystii*, w: PN, s. 64–75.
- BALTHASAR H. U. von, *Duch i ogień*, Kraków–Warszawa 1995.
- CROUZEL H., *Orygenes*, Bydgoszcz 1996.
- SZRAM M., *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Olsztyn 1998.

Ogólne opracowania dotyczące Eucharystii w okresie przedniecejskim

- ANDRZEJEWSKI R., *Zbawczy realizm Eucharystii w nauce Ojców Kościoła*, AK 75 (1983), t. 101, s. 179–185.
- BARTNICKI R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18 (1980), z. 1, s. 97–124.
- BETZ J., *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979.
- BOUYER L., *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, w: *Eucharystia*, pr. zb., red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Warszawa–Poznań 1986, s. 127–139.
- CANTALAMESSA R., *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1997.
- CASEL O., *Das christliche Opfermysterium. Zur morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets*, Graz–Wien–Köln 1968.
- CHMIEL J., *Żydowskie korzenie chrześcijańskiej liturgii*, AK 82 (1990), t. 114, s. 51–62.
- CZĘSZ B., *Duch Święty i Eucharystia w świetle teologii patrystycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 5 (1997), nr 1, s. 51–62.
- CZĘSZ B., *Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, w: *Kongres Eucharystyczny w Archidiecezji Poznańskiej w 1993 r.*, Poznań 1993, s. 86–95.
- DALY R. J., *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978.
- DALY R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London 1978.
- DENIS-BOULET N. M., *Notion générales sur la Messe*, w: *L'Eglise en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, s. 260–280.
- DI NOLA G., *Monumenta eucharistica: le testimonianze dei Padri della Chiesa*, Roma 1994–
- DUFORT J.-M., *Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise*, Paris–Montreal 1969.
- FERNBERG R., *Christliche Passahfeier und Abendmahl*, (Studien zum Alten und Neuen Testament 27), München 1971.
- GAMBER K., *Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche*, Regensburg 1986.

- GAMBER K., *Sacrificium Missae: zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980.
- GERKEN A., *Teologia Eucharystii*, tłum. S. Szczymborski, Warszawa 1977.
- GIBLET J., *Eucharystia w Ewangelii św. Jana (J 6)*, „Concilium” 1968 (1–10), s. 568–574.
- GLIŚCIŃSKI J., *Eucharystia w nauczaniu Ojców Kościoła*, HD 56 (1987), z. 2, s. 88–94; lub „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 31 (1987), s. 93–100.
- GLIŚCIŃSKI J., *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasów Soboru Nicejskiego (325)*, „Saeculum Christianum” 1 (1994), s. 43–54.
- GRYGLEWICZ F., *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968.
- HEBDA E., *Życie eucharystyczne w pierwszych wiekach Kościoła*, „Głos Karmelu” 20 (1951), s. 49–55.
- HRYNIEWICZ W., *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, CT 52 (1982), z. 2, s. 69–83.
- JEREMIAS J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967⁴.
- KLAUCK H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster–Aschendorf 1982.
- KLIMARTIN J. E., *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze ofiary eucharystyczne w Kościele*, tłum. A. Łęczyńska, „Concilium” 1968, s. 560–568.
- KLINGER J., *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1959.
- KLINGHARDT M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996.
- KOLLMANN B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990.
- KOŁOSOWSKI T., *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej*, CT 62 (1992), z. 4, s. 92–96.
- KOPEĆ J., *Eucharystia w życiu pierwszych wieków*, w: *Eucharystia: misterium – ofiara – kult*, red. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 51–68.
- KOPEĆ J., *Eucharystia w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich*, „Premisilia Christiana” 6 (1993–1995), s. 16–32.
- KORPUSIŃSKI T., *Liturgia w życiu pierwotnego Kościoła*, AK 71 (1979), t. 92, s. 213–227.
- KUDASIEWICZ J., *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, STV 18 (1980), nr 2, s. 69–77.
- KUDASIEWICZ J., *Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła*, w: *Homo Meditans IX*, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 21–34.
- KUDASIEWICZ J., *Tajemnica Eucharystii*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, pr. zb. pod red. J. Kudasiewicza, Warszawa 1981, s. 193–232.

- LAVERDIERE E., *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegavile 1996.
- LIPÍŃSKI E., *Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza*, RBL 11 (1958), nr 6, s. 480–488.
- LONGOSZ S., *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 61–80.
- LONGOSZ S., *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym*, VoxP 30–31 (1996), s. 525–532.
- MAZUR Cz., *Najstarsze świadectwa o Eucharystii w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Kierunki” 32 (1987), nr 13, s. 3.
- MAZZA E., *L'eucaristia nella storia. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Roma 1996.
- MC GOWAN A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.
- MIAZEK J., *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, (OŻ 7), s. 31–51.
- MOKRZYCKI B., *Z dziejów liturgii mszalnej: Czasy Ojców Apostolskich – Czasy apologetów i polemistów*, CT 48 (1978), z. 4, s. 117–126; CT 49 (1979), z. 2, s. 99–108.
- MOLL H., *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975.
- MYCZELSKI L., *Modlitwy Ostatniej Wieczerzy i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, RBL 21 (1968), s. 345–351.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań 1992.
- OZOROWSKI E., *Uwarunkowania i kierunki rozwoju nauki o Eucharystii w starożytności*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 12 (1986), nr 2, s. 61–84.
- OZOROWSKI E., *Uwarunkowania i kierunki rozwoju nauki o Eucharystii w starożytności*, w: PN, s. 9–33.
- PAPROCKI H., *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, tłum i opr. H. Paprocki, Warszawa 1988.
- PIETRAS H., *Jedność wspólnoty kościelnej jako owoc Eucharystii w nauczaniu pierwszych ojców*, SSHT 19–20 (1986–1987), s. 5–12.
- ROMANIUK K., *Eucharystia w przekazach biblijnych*, Warszawa 1986.
- RORDORF W. i inni, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976.
- RUMIANEK R., *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23 (1985), nr 1, s. 77–83.
- SCHENK W., *Udział ludu w ofierze Mszy św. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, s. 207–238.

- SŁOMKA J., *Eucharystia w pismach Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego i w Didache*, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej, materiały sympozjum patrystycznego 16.10.1997*, SAC 13, Warszawa 1998, s. 60–71.
- STALDER K., *Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irénäus und Ignatius von Antiochien*, IKZ 79 (1972), s. 231–244; 80 (1973), s. 100–128.
- STAROWIEYSKI M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, PrzKat 81 (1993), nr 18, s. 4–5.
- STAROWIEYSKI M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, (OŻ 7), Kraków 1987, s. 9–30.
- STAROWIEYSKI M., *Eucharystia w starożytnym chrześcijaństwie. Zestawienie topobiograficzne*, WST 4 (1991), s. 42–112.
- SZLAGA J., *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza*, w: *Homo Meditans IX*, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 13–19.
- SZYMUSIAK J. M., *Agapy*, EK I, kol. 167–169.
- WATTENVILLE J. de, *La sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966.
- ŻUREK A., *Mysterium dominicae w Kościele pierwszych wieków*, „Collegium Polonorum” 8 (1985–1986), s. 81–96.

Wykorzystane opracowania ogólne

- ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia*, Warszawa 1990.
- Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyereuther, H. Bietenhard, Bologna 1986.
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, red. A. Berardino, Casale Monferrato 1983.
- DROBNER, R. H. *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien 1994.
- Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*. red. P. Ariès, G. Duby, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999.
- KELLY J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- QUASTEN J., *Patrologia*, Casale 1980.
- SIMON M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum., opr. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985.

INDEKSY

Indeks cytatów biblijnych

STARY TESTAMENT

Księga Rodzaju

2,17.....29

13,14 n.....53

14,18.....66, 71, 73

49,11.....48, 63

Księga Wyjścia

1,14.....143

5,7.....143

12,18.....143

1637

16–17.....19

Księga Kapłańska

1,6.....191

1–7.....119

2,1.....113

16,15 n.....164

21,6.....119

24,5–9.....135

26,5.....85

Księga Liczb

18,8–19.....136

23,24.....93

Księga Powtórzonego Prawa

16,16.....130, 131

Księga Jozuego

1,2137

I Księga Samuela

15,22.....128

Księga Psalmów

39,7.....128

49,12–15.....183

49,9.....128

50,17.....120

50,18.....128

7737

78,24.....36

80,16.....28

80,18.....28

80,9.....28

113–118.....143

136.....144

145,6.....185

Księga Przysłów

9,5.....36

9,16b–17.....71, 200

19,17.....132

Księga Izajasza

1,11 n.....128

1,11–20.....183

11,1.....28

33,13–19.....126

33,18–19.....166

52,13–53,12.....142

60,17.....110

Księga Jeremiasza

2,21.....28

7,22 n.....120

7,22–23.....183

9,22.....61

16,7.....18

23,5.....28

31,31–34.....	142
<i>Lamentacje</i>	
4,4.....	18
<i>Księga Ezechiela</i>	
15,6.....	28
17,6–10.....	28
19,10–14.....	28
20,11.....	185
<i>Księga Ozeasza</i>	
6,6.....	183
10,1.....	28
<i>Księga Zachariasza</i>	
8,17.....	120
<i>Księga Malachiasza</i>	
1,10–11.....	125
1,10b–11.....	124
1,11. 117, 118, 124, 131, 141	

NOWY TESTAMENT

<i>Ewangelia wg św. Mateusza</i>	
5,23.....	177
5,23–24.....	119
14,13–21.....	36
14,19.....	18
15,11.....	91
15,17.....	84, 91
15,36.....	18
26,2.....	155
26,17.....	143
26,17–18.....	154
26,26.....	18
26,26–28.....	141
26,26 n.....	86
26,28.....	108
26,30.....	144
<i>Ewangelia wg św. Marka</i>	
6,30–43.....	36

6,41.....	18
14,12.....	154
14,22.....	18
14,22–24.....	141
14,24.....	108
14,25.....	155
14,26.....	144
<i>Ewangelia wg św. Łukasza</i>	
2,15.....	84
9,7.....	18
9,10–17.....	36
22,15–20.....	141
22,17.....	143
22,19.....	18, 87, 135, 193
22,7 n.....	143
22,20.....	108, 155
24,14–16.....	154
24,30.....	18
<i>Ewangelia wg św. Jana</i>	
2,10.....	56
2,19.21.....	177
6.....	35, 94
6,11.....	18, 36
6,27.....	36
6,27–29.....	87
6,31–33.....	36
6,32–35.....	87
6,33.....	135
6,35.....	85
6,42.....	37
6,50–51.....	36
6,51.....	36, 71, 75, 84, 85
6,51b.....	37
6,53.....	65, 66, 71, 102
6,53.55.....	88
6,53–56.....	66
6,55.....	84

6,58.....	36, 87
6,63.....	37, 88
15,1–10.....	28
19,14.36.....	144
19,31.....	144, 158
<i>Dzieje Apostolskie</i>	
2,42.....	17
2,42–46.....	18
2,42–47.....	17
2,46.....	17, 177
4,24.....	185
10,41.....	17
20,7.....	17
27,35.....	17
<i>List do Rzymian</i>	
3,25.....	135
14,23.....	91
<i>1 List do Koryntian</i>	
2,13.....	61
3,2.....	58, 61, 62
3,16.....	133
3,16.17.....	177
5,7.....	137
5,7–8.....	170
5,8.....	137
6,19.....	177
7,34.....	174
10,1–4.....	20
10,4.....	20
10,15.....	57
10,16.....	20, 21, 169
10,17.....	57, 195
10,18.....	107
10,19 n.....	108
10,21.....	20, 45
11,17–22.....	31
11,20.....	20, 44

11,23–25.....	146
11,23–27.....	21
11,23–35.....	141
11,25.....	108, 146
11,26.....	108, 154
11,27–28.....	64, 71, 75
15,50.....	102
<i>2 List do Koryntian</i>	
6,16.....	177
<i>List do Efezjan</i>	
2,21.....	177
5,30.....	52
<i>List do Filipian</i>	
4,18.....	132
<i>List do Kolosan</i>	
1,14.....	169
<i>1 List do Tymoteusza</i>	
4,5.....	91
<i>List do Tytusa</i>	
3,5.....	84
<i>1 List św. Piotra</i>	
1,19.....	137
<i>2 List św. Piotra</i>	
2,13.....	32
<i>List św. Judy</i>	
12	32, 155
<i>Apokalipsa</i>	
5,8.....	132

Indeks cytatów patrystycznych

Autorzy anonimowi

<i>Didache</i>	
7	26
9,1.....	28
9,1–4.....	23
9,4.....	57
9,5.....	23, 28

9–10 . 20, 21, 24, 26, 27, 38, 45, 117	5–9.....121
10117	
10,1.....28	
10,1–3.....23	<i>List do Diogneta</i>
10,2.....24, 29	2,8.....184
10,2–3.....29	3185
10,3.....24, 27	4,4.....185
10,5.....24	<i>Męczeństwo św. Polikarpa</i>
10,6.....118	14,2.....152
10,6–7.....25	PseudoHipolit
14131	<i>Homilia paschalna</i>161
14,3.....118	<i>Tradycja Apostolska</i>
14–15.....21, 117	1,1–3.....34
<i>Didaskalia</i>	2433
XXI.....163	2633
<i>Drugi list Klemensa</i>	Arystydes
1,6.....179	<i>Apologia</i>
3,1.4.....179	1182
<i>Ewangelia Filipa</i>	Atenagoras
55,2–14.....100	<i>Prośba za chrześcijanami</i>
56,32–57,8.....102	3,35–36.....184
63,21–24.....101	13183
73,19–25.....99	Augustyn
73,33–74,4.....99	<i>O Państwie Bożym</i>
74,10–11.....101	17,20,2.....121
74,12–19.....101	Cyprian
74,36–75,2.....101	<i>List 63</i>19
74,36–75,5.....99	<i>O Modlitwie Pańskiej</i>
75,15–21.....100	1884, 87
77,2–7.....100	Euzebiusz
<i>List Apostołów</i>	<i>Historia Kościelna</i>
15153	5,20,5–7.....39
<i>List Barnaby</i>	5,23.....157
2,6–10.....120	5,23,2.....162
4,10.....122	5,24.....157
4,11.....120	5,24,5.....157
	Hermas

<i>Pasterz</i>	8,2.....	31, 41
42 (3),2–3.....		116
Hipolit		
<i>Kanony</i>		
18		33
Ignacy Antiocheński		
<i>List do Efezjan</i>		
4,1–2.....		178
5,2.....	41, 176, 177	
5,2–3.....		40
13,1.....	40, 41, 197	
20,2.....	40, 41, 42, 196	
<i>List do Magnezjan</i>		
4,1.....		40
7,2.....	40, 177	
9,1.....	39, 198	
10,3.....		39
<i>List do Trallan</i>		
7,2.....		177
8,1.....		150
9		43
<i>List do Rzymian</i>		
2,2.....	177, 178	
4,1.....	40, 41, 151	
4,2.....		178
6,3.....	43, 150	
6–7.....		150
7,3.....	40, 41	
<i>List do Filadelfian</i>		
4,1.....	40, 42, 177, 178, 197	
<i>List do Smyrńczyków</i>		
1–3.....		43
7,1.....	40, 42	
8,1.....		197
8,1–2.....		40
	8,2.....	31, 41
	<i>List do Polikarpa</i>	
	4,2.....	40, 197
	Ireneusz	
	<i>Adversus Haereses</i>	
	I,13,2.....	200
	I,27,2.....	54
	III,4,1.....	56
	III,5,3.....	57
	III,11,5.....	51, 55, 56
	III,12,7.....	57
	III,14,2.....	57
	III,16,7.....	57
	III,16,9.....	57
	III,17,2.....	56, 57, 58
	III,18,2.....	169
	III,18,3.....	57
	IV, prefatio.....	53
	IV,6,2 n.....	199
	IV,14,3.....	129
	IV,16,1–2.....	128
	IV,16,2.3.....	129
	IV,16,5.....	129
	IV,17.....	129
	IV,17,1.....	128, 129
	IV,17,1.2.....	128
	IV,17,3.....	129
	IV,17,5.....	56, 58, 132
	IV,17,6.....	132
	IV,18,1.....	130, 132
	IV,18,2.....	131
	IV,18,3.....	131
	IV,18,4.....	132, 200
	IV,18,5.....	52
	IV,19–32.....	127
	IV,33,2.....	54
	IV,38,1.....	55, 56, 58

V,1,3.....	53, 55, 56	41,2.....	124, 126
V,2,2.....	52, 57, 169	41,4.....	167
V,2,2.3.....	55	43,1.....	123
V,2,3.....	53, 56	69,2.....	189
V,5,1.....	53	70,4...98, 126, 166, 198, 199	
V,6,2.....	133	92,4.....	123
V,23,2.....	169	111,3.....	49
V,33,1.....	54, 55, 57	116,3.....	124
V,33,3.....	57	117,1.....	124
<i>Wykład nauki apostołskiej</i>		117,2.4.....	124
47.....	53	117,3.....	32, 98, 166, 167
Justyn		117,4.....	118
<i>Apologia</i>		118,2.....	124, 125, 198
I,5	188	138,1–2.....	167
I,9,1.....	187	Klemens Aleksandryjski	
I,10,1.....	187	<i>Kobierce</i>	
I,13,1.....	187	1,1,5,1.....	76
I,13,1.2.....	167	1,1,5,1–3.....	64
I,13,2.....	198	1,19,96,1.....	192, 200
I,54,6.....	189	3,2,10,1.....	33
I,65,3.....	49	4,25,158–159.....	75
I,65–66.....	198	4,25,161,3.....	66, 71, 73
I,66,1.....	127	5,10,66,1–5.....	62
I,66,2.....	46, 199	5,10,66,2.....	69
I,66,2–3.....	98	5,10,66,2–3.....	70
I,66,4.....	189	5,10,66,4–5,11,67,4.....	192
I,67.....	167	5,12,81,4–82,4.....	65
I,67,1.....	167	6,9,74,1.....	60
I,67,5.....	48	6,14,113,3.....	192
<i>Dialog z Żydem Tryfonem</i>		7,3,14,5–15,1.....	190
11	125	7,6,31,6–8.....	191
22,11.....	122	7,6,32,4.....	191
23,3.....	123	7,10,57,2.....	60
29,1.....	124	<i>Wychowawca</i>	
40	49	1,6,37,2–38,2.....	62
40,1.4.....	165	1,6,38,1–2.....	66, 72
41,1.....	98, 166	1,6,38.43.46.....	73

1,6,39,1.....	63
1,6,42.....	200
1,6,42,3.....	73
1,6,42,3–43,1.....	65
1,6,42,3–43,3.....	74, 75, 76
1,6,43,2.....	69, 72
1,6,46.....	72
1,6,46,3.....	73
1,6,47,1.....	75
1,6,47,2.....	63
2,1,4,1–2,1,8,3.....	33
2,2,19,3.....	72, 74
2,2,19,3–20,1.....	73, 75
2,2,19,3–20,2.....	68
2,2,20,1.....	74

Zachęta Greków

42,1.....	190
42–45.....	189
44,1.....	190

Klemens Rzymski

List do Koryntian

1,3.....	110
4,1.....	114
4,2.....	114
8,3.....	116
10,7.....	114
18,16.17.....	114
19,2.....	114
20.....	109
23,2.....	114
24–25.....	109
31,3.....	114
32,1.....	114
32,2.....	114
35,1.....	114
35,4.....	114
36,1.....	114

37,2.....	110
40,2.4.....	114
40–41.....	111
41,2.....	114
42,4–5.....	110
43.....	111
44,1–2.....	111
44,3.....	113
44,4.....	114
44,6.....	110
46,7.....	110
51,2.....	110
52,4.....	114
54,4.....	110
60,4.....	112

Polikarp

List

6.....	46
7.....	46
12.....	45

Meliton

Homilia paschalna

2–4.....	159
6.....	159
8.....	159
37.....	159
44.....	159
46–47.....	160
67.....	161
70–91.....	160
72.....	159
79.92.....	161
80.....	160
93.....	159

Orygenes

Homilie o Księdze Wjścia

11,7.....	82, 174
13,3.....	81, 92

13,6.....	93	32,309.....	93
<i>Homilie o Księdze Kapłańskiej</i>		32,310.....	80, 81, 86, 89
2,3.....	201	<i>O modlitwie</i>	
5,12.....	201	27	87
7,5.....	91	<i>O święcie Paschy</i>	
9,10.....	89, 91	1,12–15.....	91, 171
13,3.....	82, 135, 193	1,3.....	171, 201
13,5.....	81, 93	14	171
16,5.....	84, 85, 86	26–31.....	172
<i>Homilie o Księdze Liczb</i>		32	138, 172
5,1.....	80, 89	33	172
7,2.....	84	<i>O zasadach</i>	
11,6.....	84, 86, 91, 136	IV,2,1–2.....	78
16,9.....	81, 86, 88, 94	<i>Przeciw Celsusowi</i>	
24,1... ..	91, 136, 170, 172, 201	8,33.....	92, 135, 192
<i>Homilie o Księdze Jozuego</i>		8,34.....	192
2,1.....	137, 170, 172, 201	8,57.....	80, 81, 193
<i>Homilie o Psalmach</i>		Teofil Antiocheński	
37,2,6.....	80, 81, 93	<i>Do Autolyka</i>	
<i>Komentarz do Pieśni nad pieśniami</i>		2,10.....	186
2,66.....	85	2,31.....	186
<i>Homilie o Księdze Jeremiasza</i>		3,4.....	184
19,13.....	82, 173	Tertulian	
<i>Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza</i>		<i>Apologetyk</i>	
10,25.....	93	39	33
11,14.....	91	<i>De carne Christi</i>	
<i>Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza, frgm.</i>		14	55
79	55	<i>O modlitwie</i>	
82	93	6	87
85	83, 86	Indeks cytatów autorów starożytnych	
<i>Homilie o Ewangelii wg św. Łukasza</i>		Cyceron	
38,6.....	85	<i>O naturze bogów</i>	
fr. 40.....	84	2,71.....	181
<i>Komentarz do Ewangelii wg św. Jana</i>		Homer	
1,207–208.....	82	<i>Iliada</i>	
		9,499–501.....	182
		Pliniusz Młodszy	
		<i>List</i>	
		10,96.....	32
		Plutarch	

Summary

The object of this paper is to present the reflections on the Eucharist in the writings of the early Greek fathers: from the Apostolic Fathers to Origen. The writings of the Apostolic Fathers are a direct continuation of the New Testament records, thus a brief revue of the NT passages referring the Eucharist has been included at the beginning of each chapter. The works of Origen, though written in the first half of the third century, culminate and complete the development of pre-Nicene theology. Undoubtedly, this also refers to his eucharistic teaching.

The paper does not aim to study the rites and forms of celebrating the Eucharist, neither does it deal with the evolution of the eucharistic prayers. The aim of the paper, therefore, is not to demonstrate how the early Christians celebrated the Eucharist, but how they understood it. What was the Eucharist for them? What importance did it have in their spiritual lives? How did they combine it with the other elements of their faith? How did that understanding evolve during the first two centuries? Thus, the paper deals with the Fathers' reflections on the Eucharist. The author has deliberately avoided using the word "theology": in the period concerned there was hardly any systematically constructed theology of the Eucharist. Yet, in order to answer the questions mentioned above, it was necessary to present the texts of the Fathers dealing with the Eucharist, including the wording of the prayers and the information on the ways of celebrating the Eucharist. Sometimes it was necessary to try and reconstruct the forms of performing the Eucharist on the basis of the quoted passages. The forms of celebrating the Eucharist and its understanding are always closely interconnected.

To answer the questions listed above, the author studied the relations which the Fathers perceived between the Eucharist and certain elements of contemporary traditions. An attempt was made to examine how the Fathers related the basic elements of two religious and cultural traditions: Hellenic and Old Testamental, or, speaking more broadly, Jewish traditions, to the Eucharist. It can be said that the two traditions provided the Fathers with a theological background for their reflections. Meditating on the Eucharist, they inevitably linked it with the elements of those traditions. In the presentation of the Fathers' reflections on the Eucharist, it was also necessary to introduce its basic elements, i.e. the development of the eucharistic vocabulary and the eucharistic interpretations of the New Testament.

To set the numerous possible references in order, the paper was divided into two parts: the Eucharist as nourishment and the Eucharist as sacrifice. One must be aware, however, that the two areas cannot be totally separated, they overlap, and obviously, none of the Fathers developed his thought systematically, in line with the specified points. Thus, the paper contains a number of inevitable repetitions and artificial divisions.

The first part of the paper deals with the Eucharist as nourishment. Obviously, there are links between the Eucharist and actual meals. Attention is drawn to the relevance of the eucharistic meal to the early Christians, to its meaning and its expected fruits. That is why this part also includes the reflections on the Eucharist as the Body and the Blood of

Christ. Jesus described His Body and Blood as both nourishment and sacrifice offered up “for us”, however, in the beginning the emphasis was placed on the first aspect.

The second part is devoted to the Eucharist as sacrifice. It was divided into two sections: the Eucharist and Jewish sacrifices, and the Eucharist and pagan sacrifices. The division results from the fact that both the practice and the theory of the Eucharist grew within the context of religious and cultural heritage brought in by Jews and other citizens of the Empire who had converted to Christianity. Jews contributed the traditions of the Old Testament: in relation to the Eucharist, these are mainly the traditions of Old Testamental feasts and sacrifices, in the first place those related to the Passover, and the liturgical traditions linked to ceremonial meals. Ethno-Christians came from a Hellenic background, with its culture, religions, and above all, various religious practices: sacrifices, mysteries and other rites, including magic. Even if inadvertently, those people often contributed some elements of that world to the lives of Christian communities. The Fathers observed this phenomenon, they also saw a number of similarities between the Eucharist and certain pagan rites. That is why the issue of the Eucharist and pagan sacrifices is often present in their works.

Apart from a general presentation of the connections between the Eucharist and Old Testamental traditions, the section on Jewish sacrifices contains particular subjects which are essential to the issue of sacrifice: the relationship between the Eucharist and the Passover, the Last Supper and the Passion, and the Eucharist as “remembrance”.

As a supplement related to the issue of sacrifice, the final part of the paper outlines the role of the head of a eucharistic gathering.

Insofar as possible, each of the subjects has been presented from a historical perspective, as the practice of and the reflection on the Eucharist developed together with the intensive growth of Christian communities. Thus, every chapter deals with the development of a particular aspect of understanding the Eucharist. However, it should be borne in mind that it is a way of analyzing the whole process, not a description of separate phenomena.

After an analysis of the texts written by the early Greek Fathers, the following outline of their eucharistic reflection emerges:

The Eucharist is both nourishment and sacrifice. However, the Eucharist received as nourishment was the original way of understanding and interpreting the words and the actions of Jesus during the Last Supper. It was reflected in both the form of celebrating the Eucharist, during which a meal was originally taken, and eucharistic thought. The Eucharist as a meal originates not only in the Last Supper, but also in all the meals Jesus had together with His disciples, including the period after his resurrection.

Celebrating the Eucharist as a meal emerged from the Jewish tradition of common meals, in opposition to the contemporary Hellenic tradition of sacrificial feasts. However, in a relatively short time, an evolution takes place: the Eucharist moves toward increasing “spiritualisation”, its connection with real meals disappears, and the interpretations of the significance of the eucharistic nourishment attach growing importance to its spiritual dimension. The term “sacramentalisation” can be used if we adopt the definition of a sacrament as a visible sign of invisible reality. Thus, in discussing the relevance of the eucharistic nourishment, a greater emphasis was placed on the aspect of invisible reality. The process developed most fully in Alexandria. Talking of the Euchar-

ist as nourishment, Clement, and later on Origen, always stressed that the matter is only a cover for the real, spiritual reality.

The eucharistic nourishment is received as a gift left by Jesus to His believers. It is perceived as a manifestation of constant work of the nourishing Logos.

The Eucharist as a meal and nourishment, in accordance with the symbolism of a meal, also expresses community and, at the same time, the actual presence of Jesus among His believers.

While both the Body and the Blood of Christ are referred to as food, in the beginning the Blood of Jesus is only occasionally called drink, usually in quotations or direct paraphrases of biblical passages.

As for the fruits of the Eucharist, from the very beginning the Eucharist was understood as the food of immortal life. The eucharistic bread was received as nourishment offered by Christ himself, food providing immortality, or in other words, feeding the immortal life in man.

Though the Eucharist is sometimes referred to as nourishment for the soul, for some of the Fathers, especially Irenaeus, it is precisely its corporeality, materiality that guarantees the resurrection of the human body.

The words of Jesus: "This is my Body" and "This is my Blood" are commonly accepted as binding. It was considered obvious that the bread and wine taken during the Eucharist were indeed the flesh and blood of Jesus. There is no dispute undermining this truth, and probably that is why there are no apologetic trends, supporting the reality of the eucharistic transformation. Receiving the Eucharist, the Body and Blood of Christ, was also understood as entering into very close, almost physical community with God. The theme of the Eucharist as receiving God's gift is linked with that of eating the consecrated sacrificial offerings.

The theme of the Blood of Christ which cleanses man from sin is discussed in the context of sacrifice rather than in that of the Blood as drink.

The perception of the Eucharist as, above all, a meal and nourishment defined both the role of community and the individual character of the Eucharist. All ceremonial meals were always taken in community. In the first centuries of Christianity, the Eucharist was never celebrated in other ways but in community. The Eucharist was in itself a rite of the community of the Church. Thus the Eucharist was supposed to be presided over, or at least accepted by a bishop. However, in the writings of the Fathers, most attention is given to the individual dimension of the Eucharist. What happens in the soul of a believer during the Eucharist was essential to them. Every individual is nourished with the eucharistic Bread, everyone takes part in the ceremony, bringing a sacrifice to God.

Although the Eucharist was, in fact, understood as sacrifice from the very beginning, such perception is secondary to its understanding as a meal (with some exceptions, e.g. Clement of Rome). It is also secondary to the theology of sacrifice, which was present in the Christian Church from the very beginning. The New Testamental period developed the concepts of the death of Jesus as a sacrifice for humankind, the life of a Christian as a sacrifice offered up to God, and the Church as a sanctuary where sacrifices are made. Those concepts of sacrifice were clearly expressed by Saint Paul. They were based on the Old Testament, however, similar concepts were common within Hellenic society, among which Christians lived.

The general concept of the life of an individual Christian and that of the Church as a sacrifice and a sanctuary gradually penetrates eucharistic thought and practice, and has an increasing impact on the understanding of the Eucharist. On the other hand, even though the presentation of the Eucharist as remembrance of the Passion is occasionally present, the texts concerned do not contain the thought on the Eucharist being the repetition of Jesus' sacrifice on the cross.

The understanding of the Eucharist evolved, above all, as a result of a dialogue with the tradition of the Old Testament. Though the religious traditions of the Hellenic world had an important influence on early Christians' mentality, the reaction to this influence was predominantly negative, as far as eucharistic thought is concerned. From the beginning there was a radical rejection of any analogy between the Eucharist and Hellenic sacrifices. The writings of the Apologists point to the senselessness of Hellenic cults involving material sacrifices made to gods: since God is perfect, there is nothing we can offer to Him, He needs nothing from us, least of all material sacrifices. Thus the Apologists emphasize that Christians do not offer sacrifices to God. As they perceive certain similarity in rites, they make a great effort to stress that there is no analogy between the Eucharist and sacrificial cults: the Eucharist has nothing to do with pagan sacrifices. On the other hand, the Apologists, as well as Greek intellectuals, often talk about an immaterial sacrifice which one should offer up to God with one's life and mind.

Because of that tendency, Clement hardly ever talks about the Eucharist as a sacrifice, Origen, on the other hand, does not hesitate to present such an interpretation of the Eucharist in his dispute with Celsus.

Thus, Old Testamental traditions positively shaped the understanding of the Eucharist as sacrifice. Yet, the whole complexity of the relationship between Christianity and the legacy of the Old Testament is also present in eucharistic thought. In the beginning, eucharistic rites in the early Judeo-Christian communities were shaped by Jewish ceremonies, especially the blessing at ceremonial meals which were celebrated in Jewish houses. Christians acknowledge the Old Testament as their heritage, thus Old Testamental sacrifices are an important point of reference in our attempt to understand the Eucharist. The Eucharist is presented as the fulfillment of what Old Testamental sacrifices only promised, or even as the continuation of those sacrifices. However, there is an anti-Judaic tendency in the texts of the Fathers, and it has a certain impact on the understanding of the Eucharist: gradually it starts to be contrasted with the sacrifices of the Old Testament as the only true sacrifice. Thus the stress is placed on differences rather than continuation. However, though Hellenic material offerings posed serious problems to the Fathers, the materiality of Old Testamental sacrifices is only criticised in The Epistle to Diognetus. Otherwise, the criticism points to their imperfection and the fact that they lost their importance with the advent of the New Covenant.

From among Old Testamental traditions of sacrifice, food offerings and sacrifices of thanksgiving are most frequently recalled as the prototype of the Eucharist. There are hardly any references to bloody offerings. Only seldom is the Eucharist presented as a purifying sacrifice. On the contrary, it should be presented with a purified heart.

Surprisingly, there are no paschal references in the works of the early Greek Fathers, though they were so obvious at the moment of institution of the Eucharist. The Paschal background of the Eucharist disappeared already in the first communities, and

for the next two hundred years no important texts were written on the relationship between the Passover and the Eucharist.

It is true that the theology of Christian Passover has been present in the Church from the very beginning, and it referred to the real liberation accomplished by Christ through His death and resurrection. However, that theology developed separately from eucharistic thought. The Eucharist was not understood as a celebration of the Passover. In the texts discussed in the paper, there are no important paschal themes within the eucharistic reflection, neither are eucharistic themes integrated into the theology of Christian Passover.

Since the beginning, Christians have considered Jesus' blood shed for us as cleansing and purifying. The symbolism, taken over from the theology of the Old Testament, is an important element of the theology of Christian Passover. However, as for the whole paschal theology, its relation to the Eucharist is only secondary.

It is highly probable that, in the quartodeciman community led by Melito of Sardis, the Passover was celebrated separately from the later Sunday celebration of the Eucharist.

The words of Jesus, "do this in remembrance of me", were understood as relating to His whole earthly life. The Eucharist was celebrated in remembrance of Jesus, his incarnation and his earthly life, and remembrance signified experiencing His real presence. However, the theme of remembrance does not receive much attention, more emphasis is placed on the eschatological aspect of the Eucharist as a way of preparation for immortal life. Talking about the Eucharist, the Fathers look to the future rather than to the past.

Within the first two centuries, the idea of the Eucharist as remembrance of the Passion and death of Jesus appears only occasionally. Similarly, the Eucharistic Body and Blood are, above all, considered as the continuation of His incarnation. The references to the Passion and death of Christ are less frequent and less prominent, though, of course, one can also find this kind of testimony, the most significant being that of St Ignatius. In his letters, he combines the Eucharist and the Passion in the context of martyrdom which he is expecting.

The concept of the person presiding over the Eucharist as a priest giving up offerings on behalf of the whole community appears independently in two different contexts: in the works of Clement, relating to the Old Testamental concept of the High Priest offering sacrifices; in the letters of Ignatius, who presents his expected martyrdom as prolongation of the Eucharistic sacrifice which he performed as a bishop.

That concept, however, is not predominant in the first two centuries. More frequently, the Eucharist is interpreted as an offering made by every person individually. In their reflections, the Fathers did not devote much attention to the person presiding over the Eucharist, though, obviously, the importance of his role was never denied. He was considered as the one who brings prayers to God on behalf of the whole community and guarantees the ecclesiastical nature of the eucharistic gathering.

Such an account of the Eucharistic life in the first centuries suggests that the absence of disputes, so typical for the period, had clearly nothing to do with unanimity, as both the practice and the understanding of the Eucharist differed considerably among individual Christian communities. The differences, however, did not give rise to anxiety or a need for uniformity. Despite a great variety of ideas and practices, there was an essential sense of unity in experiencing the Eucharist. Undoubtedly, it was deeper than the existing differences. It probably resulted from a certain obviousness of the experience,

from the fact that, regardless of the differences in theory and practice, the Eucharist was sensed as the real presence of Christ in His Church.